حقيقة السحر

بين الموروث والمنصوص

رانيا رجب شعبان

تقديم: د. محمد عمارة

مكتبة الشروق الدولية

حقيقة السحر

بين الموروث والمنصوص

الطبعـــة الأولى
١٤٢٤هـ ـــ ٢٠٠٤م



شارع الفتح - أبراج عثمان أمام المريلاند - روكسى - القاهرة
تليفون وفاكس: ٤٥٤٤٤٦٧ - ٢٥٦٥٩٢٩ - تليفون ٤٥٣٦٢٤٨
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo.com >

على درب مراجعة التراث ..

حقيقة السحر

بين الموروث والمنصوص

دراسة نقدية تأصيلية

رانيا رجب شعبان

تقديم د. محمد عمارة



ربَّنا آتِنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

ربَّنا آتِنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

ربَّنا آتِنا مِنْ لدُنْك رحْمَةً

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة ميلاد

بقلم الدكتور محمد عمارة

ليس هذا تقديمًا لهذا الكتاب، فأنا لا أود أن أشغل القارئ - بالتقديم - عن الدخول إلى الأفكار والآراء التى حملتها وتحملها فصول وصفحات هذا الكتاب..

فقط أريد لهذه السطور أن تقدم شهادة ميلاد مشرق ومتميز لكاتبة وباحثة متميزة.. أحسب - والله أعلم - أنها ولدت - بهذا الكتاب - على نحو من النضج الشاهد على أن هذه الأمة هى أمة ولود.. وأن نعم الله عليها - فى الحقل الفكرى - كثيرة وغنية، كما هى فى غير الفكر من الحقول.. وصدق الله العظيم: ﴿ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

* كثيرة هى مخطوطات الكتب التى يرسل بها أصحابها إلىّ لمعرفة الرأى، أو لكتابة المقدمات.. ورغم المشاغل الفكرية التى تتزايد تحدياتها، فأنا أولى هذه المخطوطات الكثير من الاهتمام.. لا لمجرد إبداء الرأى، أو كتابة المقدمات، وإنما بحثًا عن الطاقات الفكرية الجديدة، التى تنقذ حياتنا الفكرية المعاصرة من الجدب والسطحية والتكرار والجمود والتقليد.

وعندما تحدّثت إلىّ - عبر الهاتف - مؤلفة هذا الكتاب - التى لم أرها حتى الآن - وطلبت إلىّ أن أقرأ مخطوط هذا الكتاب - الذى أرسلته إلىّ بالبريد - رجتنى أن لا يصرفنى عنوانه - [حقيقة السحر] - عن الالتفات إليه، والاهتمام به..

ولقد أقبلت على قراءته.. فدهشت - كما سيدهش القارئ - عندما رأيت هذا المستوى الناضج فى التعامل مع القضايا المتخصصة فى حقل الاجتهادات الفكرية الإسلامية.. وهذه القدرة على التعامل مع الأصول.. ومع المصطلحات الفنية فى العلوم الإسلامية..وهذا الإبحار المتأمل والمتأنى فى محيط النصوص والمأثورات..

وفوق هذا.. هذه الملكة الفقهية الواعية فى الموازنة بين الاجتهادات.. وفى الترجيح بين الآراء.. مع «جراة - علمية - موضوعية» فى نقد الكثير من المأثورات والأفكار.. كل ذلك، فى أسلوب ينم عن «فتوة» قد امتلكت ناصية البلاغة فى التعبير عن المقاصد والغايات.

* إن هذا الكتاب لا يقدم فى موضوعه، «اختراعًا» غير مسبوق، فيما كتب عن السحر فى تراثنا القديم والحديث.. ولكنه يقدم انتصاراً للعقلانية الإسلامية المؤمنة، عندما تتعامل مع ركام من المرويات.. وألوان من التفسيرات، فتحتكم هذه العقلانية إلى البلاغ القرآنى، وإلى البيان النبوى لهذا البلاغ القرآنى، وإلى العقل، الذى هو نعمة الله التى ميزت الإنسان عن غيره من المخلوقات..

فمنهاج التناول هو أهم ما تقدمه المؤلفة فى هذا الكتاب.. والرؤية النقدية - المسئولة.. والموضوعية.. والمؤصلة - هى السمة المميزة للفكر الذى سطر صفحات هذا الكتاب.

* وإذا كان أسلافنا العرب القدماء، قد سنوا سنة حسنة هى الاحتفال بميلاد الشاعر - عندما كان الشعر هو ديوان الأمة - فإننى أدعو الله، سبحانه وتعالى، أن تكون هذه السطور شهادة ميلاد للباحثة المتميزة «رانيا رجب شعبان».. والتى نرجو لها المزيد والمزيد من الصبر والمصابرة فى ميدان الإبداع الفكرى.. والمزيد والمزيد من تجويد أبحاثها ومؤلفاتها.. لتتخذ مكانها ومكانتها فى موكب العاملين على تجديد الفكر الإسلامى؛ لتتجدد به دنيا المسلمين وحضارتهم، حتى تخرج أمتنا من هذا المأزق الحضارى المتمثل فى شقى رحى: الجمود والتقليد.. والتبعية والتغريب..

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.. وصلى الله وسلم على النبى الخاتم، المبعوث رحمة للعالمين.

دكتور محمد عمارة

مقدمة

كثيرة هى تلك القضايا التى يصح أن توصف بأنها خلافية مزمنة، فما إن تثار إحداها، إلا ويهم كلٌّ من الفرقاء بالانصراف، موليًا ظهره للآخر، غير آبه ولا عابئ بما يقول. فكل منا له قلاعه وأبواقه، وكل يرى أن الآفة تكمن فى الآخر وحده، دون أن يلتفت إلى نفسه.

والخلاف هو سُنة الله فى خلقه، إلا من رحم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] إلا أن هذا لا يبرر التخاصم والتخندق، وليس هذا من قبيل الدعوة إلى «النسبية»، وإنما هى دعوة إلى ألاّ تُذهلنا أقدار الرجال عن أقدار الكلام، وأن نعرف الحق بذاته وليس بأهله فقد يوافقونه فى مواضع ثم يخالفونه فى موضع، وأن نعير أسماعنا لأصوات الكلمات، لا لأصوات أصحابها.

وبالنسبة لهذه الدراسة، نجد أن هناك انقسامًا حول حقيقة السحر بين منكر، ومُثبت، ولكل فريق حججه على ما سيأتى بيانه. وتحاول هذه الدراسة أن تقف على حقيقة السحر، بالبحث فى ماهيته (كيفيته وتأثيره).

والحق أن قضية السحر تقع ـ وبكل أمانة وصدق ـ بعيدًا عن نطاق اهتمامات كل مسلم، أو هكذا يجب أن تكون، إلا أن اختيارها للبحث والدرس جاء مستندًا إلى مبررين، **أولهما**: أن الإنسان إذا ما فقد اتزانه، انقلبت اهتماماته، رأسا على عقب، وماج بعضها فى بعض. وهذا ثابت بما لا يتطلب برهنة، ويصدق على الفرد والجماعة والأمة. فلا بأس بالقول ـ إذن ـ بأن البحث قد جاء فى سياق رد الفعل.

وأما الثانى: هو الظن ـ والرجاء بتحقيقه ـ بأن البحث جاء محاولة اجتهادية لتناول موضوع السحر فى إطار ومنهاج مختلفين. فهذا تحديدًا هو مكمن الادّعاء بأهمية هذا البحث وجدته. وهو ما سيضطلع مدخل الدراسة بتوضيحه فى الصفحات المقبلة. فعسى أن يكون البحث صادقًا مع نفسه، فى ادّعائه التزام هذا المنهاج.

ونسأل الله ألا نكون ممن يعلمون الباطل فيصرون عليه، ولا ممن زُين لهم سوء عملهم فرأوه حسنًا، وأن نكون بحق من أصحاب النفس اللوامة.

* * *

مدخل الدراسة

رؤية نقدية لوضع القضية فى إطارها الأوسع ومنهاج نقدى:

لعل القارئ لعنوان هذا البحث، تحدثه نفسه بأن هذا الموضوع قد تهرأ كتابة، فما الجديد؟ الجديد هنا ليس فى موضوع البحث وإنما فى كونه محاولة اجتهادية تأصيلية ونقدية لموضوع السحر. أى أنه محاولة لتتبع أصوله فى القرآن الكريم والسنة النبوية للوقوف على حقيقته، وتمييزها عما أحاط به من أباطيل وأكاذيب، أو من مزج الحق بالباطل. ولوضع القضية فى إطارها الأوسع سوف نبدأ بالحديث عن رؤية الدراسة ومنهاجها.

رؤية نقدية:

إن الركيزة الأساسية التى تنهض عليها تلك الرؤية النقدية، هى مسلمة، مفادها: أن المسلم عليه أن يحيا حياة رسالية (أى كونه صاحب رسالة). وهذا ما نستلهمه من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، وقوله عز من قائل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وكذلك من قوله عز وجل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وهذا يتطلب منه أن يكون ثوريًا مجاهدًا. لا بالمعنى الضيق للجهاد، وهو قتال الكفار والغزاة، وإنما بالمعنى الأوسع الذى سماه الرسول ﷺ «الجهاد الأكبر» وهو جهاد النفس. وهو ما أقسم به القرآن الكريم ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢] ابتداءً من النفس الفردية، مرورًا بالنفس الجماعية (المحيط المباشر

للفرد)، انتهاءً بالنفس الأممية (أمة الإسلام). وتوسيع نطاق النفس، إنما هو مستخلص من القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد:١١]. فتأمل كيف تكلم القرآن الكريم عن إرادة جماعية لا إرادات فردية. وتجد هذا المعنى - أيضًا - فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء:٢٩]. فلا يعقل أن يكون المقصود أن يأكل الفرد ماله الخاص، وإنما المقصود مال أخيه المسلم، وكأنه ماله الخاص. وهذا ما نبه عليه صاحب (المنار) فى تفسيره لهذه الآية.

وحتى يكون المسلم - كل مسلم، وليس العالم الشرعي فقط - كذلك، لا بد ألا يتعاطى دينه بمنهاج تجزيئى. أى لا يجتزئ قضايا الشرع وأحكامه من سياقها الأعم، ويعزل كلاً منها عن سائرها، بل ويجزئ كل قضية إلى أجزاء لا تلتئم. فيستسيغ بذلك المتناقضات، موهمًا نفسه أنها ليست كذلك. وهذا يعنى أيضًا، ألاّ يحصر القضية الشرعية فى دائرة زمنية محدودة، دون أن يلتفت عند التطبيق إلى الماضى (فى تأثرها به)، والمستقبل (فى تأثيرها فيه).

وهذا المنهاج التجزيئى، يجعله ينظر إلى الواقع العام - إن لم يكن قتالاً عسكريًا مع الكفار - على أنه قدر مقدور لا حيلة لنا ولا تكليف علينا فى تغييره، طالما أن ذلك الحاكم العادل أو القائد المظفر، لم ينزل بعد من السماء ليقود القطيع إلى الجنة.

فأول ما يصطدم به المطالع - وليس المتعمق - للتراث الفقهى وهو غير القرآن والسنة الصحيحة، بل هو ما ينسج منهما، والذى يجب أن يكون منتظمًا فى كل أنحائه - أول ما يصطدم به - هو ما أشار إليه سيد قطب من تضخم فقه العبادات فى مقابل اضمحلال - إن لم يكن انعدام - الفقه السياسى أو فقه الإمامة العظمى، والتى لا يستقيم تطبيق الإسلام عقيدة وشريعة، دينًا ودنيا، إلا بها. ولكن ما الحاجة إليه طالما أن الفقهاء قد أقروا بدعة الملك العضوض (أى: يُعض عليه بالنواجذ، وهى الأضراس، كناية عن شدة الحرص عليه). فجوزوا إمامة المتغلب بالقوة، وأوجبوا طاعته فى غير معصية الله، وإن كان فاجرًا فاسقًا!! وجوزوا

الصلاة خلف الفاجر المبتدع، إن لم تقم الصلاة إلا وراءه!! وأوصوا بالصبر على مظالم الحاكم وفساده؛ لأن فتن ومفاسد الخروج عليه تفوق مفاسد حكمه، إلا أن يغير بدون فتنة!! وإن لم يمكن ذلك لأنه محال فنصحه وإرشاده ومجاهرته بقولة الحق حتى وإن أدت بالعالم إلى القتل. بل وذهبوا إلى أن الحاكم القوى الفاسق خير من حاكم ضعيف أحسن خلقًا ودينًا؛ لأن فسق القوى على نفسه وقوته للمسلمين.

قد يقول البعض إن هذه نظرة واقعية، فالخلافة النبوية الراشدة يصعب أن تتحقق شروطها، وهى بنص الحديث ثلاثون عامًا، وبعدها تتحول إلى ملك عضوض. قد نقبل هذا القول، إذا كان هذا الحديث يعني أن التكليف قد رفع عن أمة محمد، وأن الإسلام دين لا دولة، كما نعيب على العلمانيين. إذ كيف نستسيغ أن يطاع الفاجر فى غير معصية؟! وأن يكون فسقه على نفسه؟! كيف يُحال بين فسق الحاكم وبين رعيته؟! وهو يُدير شئون المسلمين العامة وما يترتب عليها من شئون خاصة، ولا شيء يلزمه باتباع الحق والعدل! فلم يحدثنا الفقهاء عن الكيفية التى يراقب بها الحاكم الفاسق؛ ليؤطر على الحق ويُقوَّم، حتى يكون فسقه عليه وحده.. وكل ما هنالك النصيحة، إن راقت له انتصح بها، وإلا قذف بها وبصاحبها فى اليمّ. فكيف سيكون فسقه على نفسه وهو طليق اليدين، لا قيد عليه، يأخذ من الدين ما يشاء ويترك منه ما يشاء؟! فاختزلت الشريعة فى تطبيق الحدود، وليتها تطبق، على السواء، بل هل تطبق على الضعفاء. فيقطع سارق العلانية سارق السر، كما قال عمرو بن عبيد. وأى قوة كانت تُنسب للملك العضوض فى الأزمان السابقة، إنما هى من إرث الخلافة الراشدة، والذى أخذ يتآكل بتطاول الأمد بيننا وبينها فلما دالت الدولة للغرب علينا لم يتبق لنا منه شئ إلا رثاءه.

هكذا نسخت البيعة الشرعية فى واقع المسلمين، بالتوارث والغلبة، وهكذا باتت الشورى زخرفًا وحلية تزين بها القصور، لا منهاجًا للحكام والمحكومين؛ استجابة لأمر الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]. فهل هناك دلالة على الإلزام أقوى من أن يُفسر

للشورى مكانة بين ركنين من أركان الإسلام، ما ذكرا فى القرآن إلا وهما ملتصقان ـ كما نبه الشعراوى فى تفسيره ـ إلا فى هذا الموضع.

وعلى الرغم من أن الفقهاء شرطوا طاعة المتغلب بألا ينازعه عدل أمين استوفى شروط الخلافة النبوية، إلا أنهم أوجبوا طاعة يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك، وأبى جعفر المنصور، مع أنهم قد نازعهم عدول أمناء، لا لشىء إلا لأنهم «أصحاب السيوف». أى أنهم فرضوا أنفسهم على الواقع. هكذا تركت إمامة المسلمين للسيوف تتنازعها، فتؤخذ غلابًا، هذا يغلب ذاك على الحكم، ثم يأتى ثالث فيتغلب عليهما، ثم رابع، فخامس حتى ضاعت الأندلس، وضاع وسيضيع بعدها ألف أندلس. وأخذ الإسلام ينسحب من حياة أتباعه شيئًا فشيئًا حينما ترك تطبيقه للسيوف، تقتطع منه ما يسبغ ـ افتراءً وكذبًا على الدين ـ شرعية على أصحابها. وأى عهد مضىء وسط هذه الظلمة الحالكة، ما هو إلا استثناء لا يشفع للقاعدة. وهكذا وقعنا فيما حذرنا منه القرآن، حينما تركنا الفساد يستشرى، ولم نضرب على يد الظالم.

وبعد هذا، ألم ينظر الفقيه تحت قدميه، إذ لم ينزع الشرعية عن المتغلب بالقوة، وإذا لم يحارب بدعة الملك العضوض ـ وهى أم البدع عنها تفرخت وفى حضنها رتعت ـ فى حين أنه انشغل بتعقب ما هو أقل منها شأنًا وخطرًا. ألم ينظر تحت قدميه، إذ قدر أن فتنة تغيير الطواغيت تفوق فتنة السكوت عليهم، والواقع ماضيًا وحاضرًا، يخطئ هذا التقدير؟! ومردّ هذا إلى أن الفقيه وقع ـ أو أوقع نفسه ـ أسيرًا لثنائية الخليفة الراشد صاحب الخلافة النبوية (وهو ما يصعب أن يجود كل عصر به)، والملك صاحب الملك العضوض (والذى لا يخلو زمان منه)، أى أنه قارن بين فرد وفرد، فأمعن الفقهاء والعلماء فى سرد وتفصيل صفات الحاكم العادل وواجباته؛ وأما مردّ الأخذ بها أو تركها فإلى الوازع الفردى فاختزلت الأمة فى فرد؛ إذ علقت شئون دينها ودنياها على ضميره، وغيبت الرعية؛ إذ ليس لها إلا أن تطيع أو تصبر على الظلم والفساد. فكانت النتيجة المنطقية لذلك أن يفسح المجال لحكم هرقلى كسروى.

ليس هذا فكرًا سياسيًا متقدمًا؛ لأن بذوره كامنة فى أصول الشرع، فتأمل قوله

تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة: ٧١]، وإنما منع إنباتها، موروثات شعوب اعتادت حكم ملوك مؤلهة. وربما الاستثناء الوحيد لذلك ـ وإن كان بحاجة إلى المزيد ـ هو الفقه الزيدى ونظرية ولاية الفقيه عند الشيعة الإمامية.

وبهذا المنهاج الأحادى التجزيئى، توسع فقه الضرورات، حتى بات حريًا بأن يسمى فقه استباحة المحرمات. وأبرز مثال على ذلك، تراث الفتاوى الفقهية فى قضية الرشوة. فالضرورة تبيح للراشى دفع الرشوة، والإثم يقع على المرتشى وحده. هذه الفتوى ظل الناس يتناقلونها قرونًا، ويتلقفونها من أفواه العلماء، دون أن يتغير شيء. وبهذا خرجت الضرورة عن كونها حالة استثنائية مرتبطة بظرف عارض؛ ذلك لأن الفتوى خاطبت الفرد بمعزل عن محيطه الأوسع، فسكنت الأمه، وتركت الآفة تستفحل فى الأمة قرونًا طويلة، دون علاج وحتى دون إثارة الحافز الجماعى للتصدى لهذا المنكر. وكأن هذا هو دور الفقه، لا غير!! ولكن كيف ستعالج الآفة فى ذنب الأفعى، وأنت لا تقدر على رأسها إلا بالنصيحة الشفهية؟! مع أن الشرع قد أوجب لنا، بل علينا، ما هو أكثر من النصيحة، تجاه الحكام والولاة.

والخلاصة، أن هذا المنهاج التجزيئى جعل الأمة تحيا حالة اضطرار شاملة وسرمدية، حتى قبل أن تعرف حكم الاستعمار. ولا اعتذار بأن هذا ليس حال المسلمين وحدهم، وإلا، بما امتاز الإسلام؟! وهذا يعنى مضاعفة وطأة الأمانة والتكليف على المسلمين، وهذا يعنى أيضًا أن يفوق المنتظر من أمة محمد ما ينتظر من غيرها.

وفى العصر الحديث، تلقف هذا المنهاج التجزيئى من ولوا وجوههم شطر الحضارة الغربية فجعلوها قبلتهم، وإن اختلفوا فى طريقة الطواف حولها. فأعمل هذا المنهاج لتقديم صيغة «تملقية»(*) للإسلام. نعم فهى متملقة للثقافة الغربية المادية واللامادية، ولنماذجها المعرفية وتصوراتها عنا وتعريفاتها لأوضاعنا فكانت

(*) تملقه: تودده بكلام لطيف، وتضرع فوق ما ينبغى (كما فى المعجم الوسيط) أى: أن يخطب وده ورضاه.

النتيجة، هذه المرة، تسابقتها، تقطيعا لأوصال الشرع، واستبعاد بعضه لدرجة النسخ التطبيقي، وتضخيم جوانب أخرى منه، وإن اختلفت بؤر الاهتمام ومساحات الاستبعاد.

وليس هذا مناهضة لذات الموروث أو الوافد، وإنما لتحكيم أحدهما كليهما على النص، بدلاً من تحكيمه فيهما. ولتحقيق هذا الأخير لا بد من الفهم المتكامل، والرؤية الشمولية، والاهتمام المتوازن عند دراسة أى قضية من قضايا الشرع بسائر جوانبه. وبنفس القدر، لا بد من تناول القضية الشرعية المدروسة بتعمق لِسبْر حقيقتها المعقدة، وخصائصها المركبة.

طالت السطور بلا ريب، لكنه ليس خروجًا عن السياق، بل هو محاولة لتوضيح الدور السلبى الذى مارسه هذا المنهاج التجزيئي فى تاريخ المسلمين وحاضرهم وسيمارسه في مستقبلهم. وكيف أنه استلب ثورية الإسلام فى أهم شأن من شئون المسلمين، وإن لم يكن الوحيد. لا طمع فى الثبات أو الكمال ـ فذاك محال ـ ولكن هناك تكليف إلهى لا بد من النهوض به وهذا يتطلب نقدًا ذاتيًا، ونفسًا لوّامة. وهذا يعنى ضمن ما يعنى أن نتسلح بما يمكن أن يسمى «فقه التغيير». فإن كان من أهم مهام الفقه إن جاز التعبير، التوفيق بين مقاصد الشرع وثوابته وبين متطلبات الواقع المتغير المائج بتفاعل الموروثات المختلفة والمستجدات، فإن هذا لا يعنى أن يتراوح دوره بين التبرير والخصومة وكلاهما مثبط لإرادة التغيير بل عليه دور إيجابى، وهو دور الملهم. وذلك بأن يلهمنا نُهُج تغيير تتصف بالاستقلالية والابتكارية فى تجاوبها مع الواقع، وذلك باستلهامها من ثوابت الشرع وأصوله ومقاصده. وأشهر مثال على ذلك اجتهاد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بتشاوره مع عثمان وعلى وبعض كبار الصحابة رضوان الله عليهم جميعًا فى قضية وقف أراضى الفيء على بيت المال بدلاً من تقسيمها على الفاتحين.

وهذا يتطلب من الفقه انفتاحًا، بل وتفاعلاً مع العلوم الدنيوية، بالتوافق مع السعى لتحرير فلسفة هذه العلوم مما يسميه عبد الوهاب المسيرى بالمرجعية النهائية المادية. وإلا سقط الفقه مرة أخرى إما فى خندق التبرير والهرولة أو خندق الخصومة والتقاذف بالتهم.

وحتى يتسنى التحرك على طريق تغيير الواقع، لا بد من مراجعة للتراث. ومرة أخرى لا بد من التمييز بين القرآن والسنّة الصحيحة كأصل ـ ومرجع ـ مع تقدم القرآن على السنة، بما ليس هذا مقام تفصيله، وبين التراث الفقهى. وهذا ليس بدعًا من القول، بل إن علماء مصطلح الحديث ـ يحاولون ـ أيضًا نقد هذا التراث الفقهى لاستخراج الأحاديث الضعيفة التى استند إليها الفقهاء وكانت سببًا فى خلافهم وكذلك باحثو التاريخ، يحاولون تنقيح الروايات التاريخية المتراكمة، لاستجلاء واستخراج الحقائق من بين هذا الركام.

إذن، فما تقدم، ليس نقمة على الذات بمقارنتها بالآخر بقدر ما هو محاولة لممارسة خلق قرآنى ونبوى، وذلك بمحاولة النظر إلى التطبيق من خلال المبدأ، وليس العكس، أى: بنزع القداسة عن التطبيق.

وبعد هذا، فما المنهاج الجديد الذى تطرحه الدراسة؟

ينهض هذا المنهاج المقترح، على تفادى العيوب السالفة الذكر، وهو بهذا يكون منهاجًا نقديًا، يحاول أن يقف علي التناقضات التى حواها التراث، مبرزًا أسباب هذه التناقضات وهو فى محاولته هذه ينطلق من النص أو النقل، ولكنه يتحرك حركة ترددية بين النقول، جيئة وذهابًا وفى كل الاتجاهات موسعًا رقعة حركته لتشمل كل النصوص التى قد تمس جانبًا من جوانب القضية المدروسة ومستعينًا فى ذلك بأقوال العلماء، أى بالرأى، وأقصد هنا العلماء بمختلف طبقاتهم ومذاهبهم، فرب كلمة حق تأتى من أهل الباطل، ورب كلمة باطل ترشدك إلى موطن حق غاب عنك أو تنبهك لضلالة تستدرج لها فى غفلة منك، ولا أدل على ذلك من قول الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ فى مقولة الخوارج «إن الحكم إلا لله» بأنها كلمة حق أريد بها باطل، ووصفهم بأنهم أرادوا الحق فأخطئوه.. وبعد هذا، إما أن تخلص الدراسة إلى أن التناقضات التى كانت مناط البحث هى تناقضات ظاهرة وليست جوهرية، أو أنها بالفعل جوهرية، وبالتالى تأتى المرحلة الثانية للبحث. وهى كشف العلاقات المتشابكة لهذه التناقضات مع سائر نسيج القضية المدروسة، ومدى تأثير إثباتها، أو بعضها، أو نبذها، أو بعضها على ترابط هذا النسيج واتساق خيوطه وأجزائه، بل وعلاقة هذا النسيج بالبناء الكلى للشرع الحنيف بثوابته

ومتغيراته، بأصوله وفروعه. ثم تحين المرحلة الثالثة، وهى طرح تصور بديل لهذه القضية محل الدراسة (مرحلة الاجتهاد) شريطة البرهنة على الاتساق الداخلى والخارجى على المستوى النظرى والعملى (التطبيقى) وعلى مستوى الفرد والمجتمع والأمة، ولا يكون هذا بوضع ظروف التطبيق الراهنة فى الحسبان وحسب، بل وبوضع آثار وتبعات هذا التطبيق فى المستقبل. والتى قد تخرج بالتطبيق عن الإطار المراد له. أى: لا بد من توضيح مدى صلاحية هذا التصور عمليًا، مكانيًا، وزمانيًا (ولا بد هنا من الرجوع إلى الماضى، والاستفادة مما فيه من عناصر مقاربة ومشابهة وتبيين ما فيه من عموميات وخصوصيات).. ومرحلة الاجتهاد هذه لا تقتصر على ما تناوله التراث، وحسْب، بل تعالج ما جدّ وما سيجدّ، ولا بد وأن يكون تطبيق هذا المنهاج مواتمًا لطبيعة القضية المدروسة ولكن بالارتكاز على النص فالدراسة الشرعية تنطلق من النص (القرآن والسنة) فالنص هو القبلة التى يتجه إليها، ويُطاف حولها، ولو حدث الانفلات من مدار النص، لم تعد الدراسة شرعية لا فى الجوهر ولا المظهر. وهذا لا يعنى جمودًا، وإنما يعنى أنه لا بد للورقة من فرع، ولا بد للفرع من جذع ولا بد للجذع من جذر.

إذن: هذا المنهج ليس فى خصومة مع النص - جزئية أو كلية، لفظًا أو معنًى - وأقصد هنا تحديدًا، الرواية وبالأخص الحديث. ولكنه لا يعتمد على السند منفردًا فى الحكم على الرواية، بل يعتمد على المتن (لفظًا ومعنًى) جنبًا إلى جنب مع السند. وذلك بعرضه على القرآن الكريم؛ ذلك لأنه الذكر الحكيم الذى تعهد الله بحفظه، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فهو غنى عن أن يُبحث فى صحته من عدمها كما هو الحال مع الحديث.

والعرض المقصود هنا لا يبحث فى وجود تماثل أو اختلاف، وإنما يبحث فى وجود التعارض من عدمه. وأما التوافق بين القرآن والسنة، فهو محل خلاف مرده، الاختلاف حول استقلال السنة بالتشريع إلى جانب القرآن، أى كونها أصلا ثانيًا، أم هى شارحة ومبينة، فقط. وعلى أى فموضوع البحث بعيد عن دائرة هذا الخلاف؛ ولذلك ستكتفى الدراسة بمعالجة التعارض بين النصوص منطلقة فى ذلك من قاعدة شرعية وعقلية تقول بعدم وجود تناقض بين النصوص، أى بين السنة

والقرآن. إلا أن المحدثين يرون أن صحة السند تنفي أي احتمال لتعارض الرواية مع القرآن. وبالتالي فإن أي تعارض قائم، إنما هو تعارض ظاهري لا جوهري يمكن فيه التوفيق بين المتعارضين بتخصيص العام وتقييد المطلق ... إلخ.. إلا أننا هنا ننظر إلى احتمال ثان يكون فيه التعارض مما لا يمكن تلافيه بتخصيص أو تقييد. لأن أحدهما يهدم الآخر من أساسه. فيكون أحدهما بمثابة الاستثناء الذي يفقد القاعدة حقيتها ومصداقيتها. وهذا المنهج ليس بِدْعًا، وإنما كان أول من انتهجه الصحابة رضوان الله عليهم؛ على ما سيأتي بيانه في طيات البحث.

كما أن هذا المنهج يضع العقل في مكانة المرشد لاجتياز المراحل السالفة الذكر. فهو لا يختزل دوره في كونه بديلاً للنقل، ينحيه جانبًا إذا ما وجد، أو يقوم مقامه ما لم يوجد، وإنما يمتد بدوره من أول خطوة في الدراسة وحتى آخر خطوة، ويعمله طبقًا لطبيعة ومتطلبات كل مرحلة. وما من عالم ولا فقيه إلا واستحضر العقل ولو على نحوٍ انتقائي، وإن أنكر ذلك؛ وما يريده المنهج المقترح هنا هو ضبط إعمال العقل بمقاييس ومعايير لا تتعارض مع النقل أو تجافيه، وإنما تتعاون معه، فلا يكون إعماله - أي العقل - انتقائيًا أو عشوائيًا وإنما يستند إلى حجج وبراهين مستقاة من أصول الشريعة من القرآن والسنة المفسرة والمبينة له.

وبعد هذا..

كيف يطبق ذلك المنهاج النقدي على موضوع الدراسة للوصول إلى هدفها؟

كان البدء بالرؤية والمنهاج ترتيبًا مقصودًا، لاستجلاء أهمية إخضاع موضوع السحر للدراسة؛ وذلك لأنه ذو شق شرعي. وبالتالي فقد كان عُرضة لمثالب المنهاج التجزيئي الذي سبق الحديث عنه. ومن هنا، فإن المنهاج النقدي المقترح يسعى إلى استبيان ماهية السحر بعيدًا عن تلك المتناقضات. وهذا هو الهدف النهائي للدراسة.

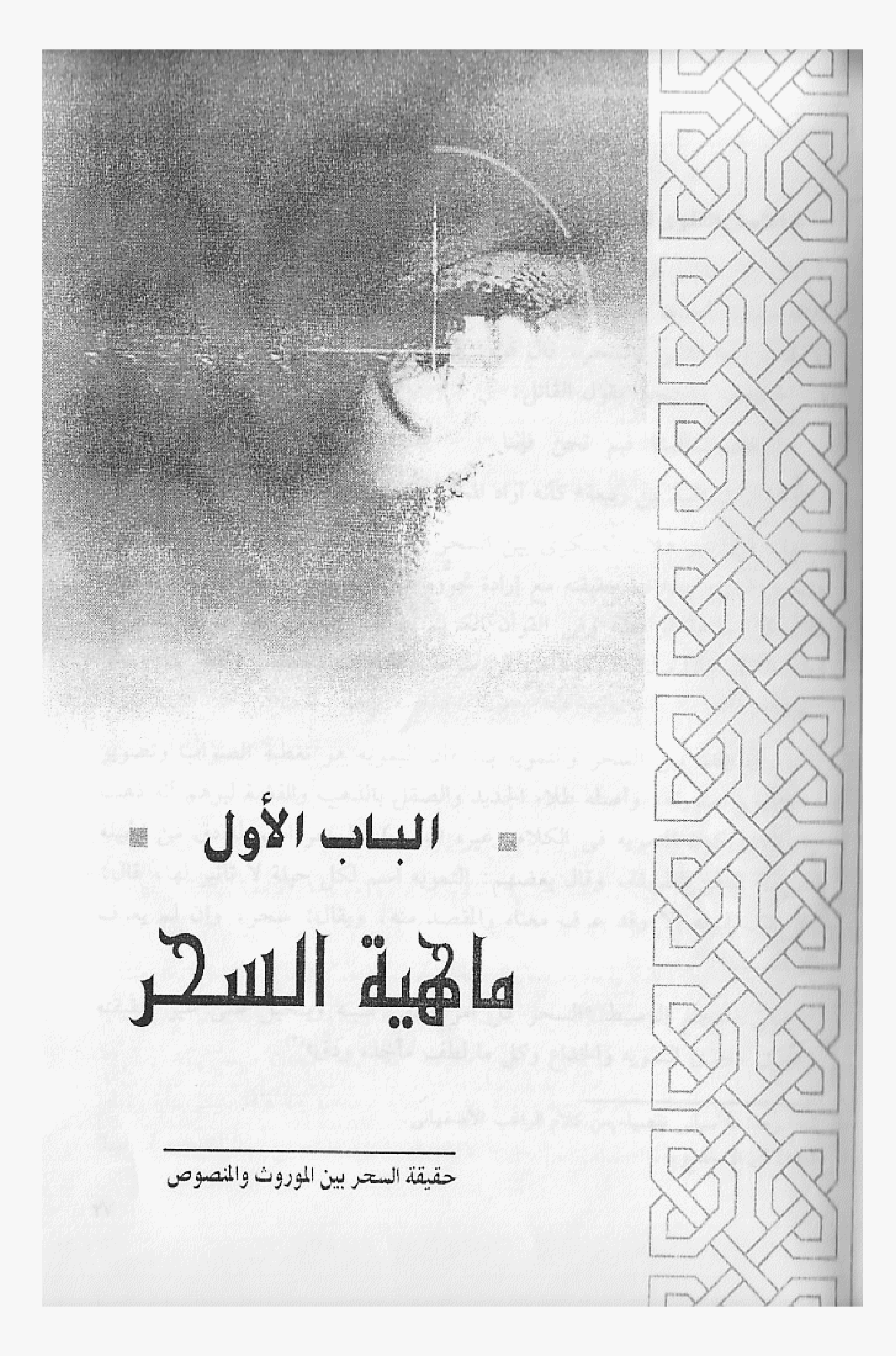
وللوصول إلى هذا الهدف بتطبيق المنهاج النقدي، سينصرف اهتمام الدراسة إلى تأصيل موضوع السحر، بتتبع موارده في القرآن والسنة النبوية الصحيحة، وآثار الصحابة (رضوان الله عليهم) والتابعين، وتراث الفقهاء والعلماء - دون ادعاء بسعة الإحاطة - واكتفاءً بها عن أقاصيص السحر وغرائبه ومعالجتها معالجة شاملة؛

أى بوضعها جميعًا فى مواجهة بعضها البعض، والتنقل فيما بينها بحركة ترددية (جيئة وذهابًا) وتقاطعية فى كل اتجاه. شريطة أن يكون المحور الذى ننطلق منه، ونمر عليه، ونعود إليه هو القرآن الكريم حيث يُفهم القرآن بالقرآن (وهو أشرف التفاسير، كما اتفق العلماء)، وبالسنة الصحيحة، وفي نفس الوقت تُعرض السنة الصحيحة على بعضها البعض، وعلى القرآن، لاستجلاء حقيقة التعارض - إن وجد - بإثبات جوهريته أو شكليته. وأثناء هذا وذاك يُعرض ما صحّ عن الصحابة والتابعين وأقوال العلماء على القرآن والسنة.

كما أن هذا الأسلوب يُعدّ اختبارًا للفهم اللغوى لألفاظ القرآن والسنة، حتى لا تتحكم الاستخدامات الجاهلية للفظ اللغوى فى فهم الشرع، حتى ولو نال بعضها قبولاً بعد الإسلام من العلماء. فعلى الرغم من نزول القرآن بلغة العرب الأميين، وأن النبى ذو لسان عربى فصيح، إلا أن الثابت أن الإسلام قد أدخل تغييرات واستحداثات لفظية وبلاغية ونحوية.

والهدف من ذلك الوقوف على مدى التعارض والتوافق بين تلك الموارد، باعتبار القرآن هو المرجعية النهائية للتمييز بين الموروث والمنصوص؛ أى بين ما ورث من مفاهيم وتصورات من الأمم السالفة وراج عند العامّة، وتأثر به العلماء عند تفسير ما نص عليه القرآن فى السحر حتى أُلبس حُلَّةً مقدسة، وبين ما يحتمله النص من تفسير لو نبذ هذا الموروث اللاشرعى، خلوصًا إلى طرح تصور عن ماهية السحر (كيفيته وتأثيره).

* * *



▪ الباب الأول ▪

ماهية السحر

حقيقة السحر بين الموروث والمنصوص

مبحث: السحر، وأنواعه

• الأصل اللغوى للفظة السحر:

ذكر ابن فارس فى «مقاييس اللغة» أن (سحر) السين، والحاء، والراء أصول ثلاثة متباينة أحدها عضو من الأعضاء(*) والآخر خدع وشبهة والثالث وقت من الأوقات وأما الثانى فالسحر، قال قوم: هو إخراج الباطل فى صورة الحق ويقال هو الخديعة، واحتجوا بقول القائل:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا   عصافير من هذا الأنام المسحر

والبيت لـ «لبيد بن ربيعة» كأنه أراد المخدوع الذى خدعته الدنيا وغرته[1].

وقد فرق أبو هلال العسكرى بين السحر والشعبذة بـ: «أن السحر هو التمويه وتخيل الشىء بخلاف حقيقته مع إرادة تجوّزه على من يقصده به(**)، وسواءً كان ذلك فى سرعة أو بطء وفى القرآن الكريم ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه:٦٦]. والشعبذة ما يكون منه فى سرعة، فكل شعبذة سحر وليس كل سحر شعبذة».

وفرق أيضًا بين السحر والتمويه بـ: «أن التمويه هو تغطية الصواب وتصوير الخطأ بغير صورته، وأصله طلاء الحديد والصقل بالذهب والفضة ليوهم أنه ذهب وفضة، ويكون التمويه فى الكلام وغيره (...) والسحر اسم لما دق من الحيلة حتى لا تفطن الطريقة، وقال بعضهم: التمويه اسم لكل حيلة لا تأثير لها، قال: ولا يقال تمويه إلا وقد عرف معناه والمقصد منه. ويقال: سحر، وإن لم يعرف المقصد منه»[2].

وفى المعجم الوسيط «السحر كل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع وكل ما لطف مأخذه ودق»[3].

(*) وهذا ما سيأتى تفصيله من كلام الراغب الأصفهانى.

(**) أى الانخداع به.

وفى كشاف اصطلاحات الفنون «أن السحر ـ بالكسر وسكون الحاء المهملة ـ هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته، كذلك قال ابن مسعود. وفى كشف الكشاف، السحر فى أصل اللغة: الصرف، حكاه الأزهرى عن الفراء ويونس، وقال: وسمى السحر سحرًا لأنه صرف الشيء عن جهته، فكأن الساحر لما أرى الباطل حقّا، أى فى صورة الحق، وخيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه، أى صرفه. وذكر عن الليث: أنه عمل يتقرب به إلى الشيطان ومعونة منه. وكل ذلك الأمر «كينونة» السحر، فلم يصل إلىّ ـ والكلام للتهانوى صاحب الكشاف ـ تعريف يُعول عليه فى كتب الفقه»[٤].

وأورد الراغب الأصفهانى فى مفرداته لغريب القرآن ما نصه: «تعريف السحر ومأخذه من اللغة: السَّحْر طرف الحلقوم والرئة، وقيل: انفتح سحره وبعير عظيم السحر، والسحارة (بالضم) ما يُنزع من السَّحر عند الذبح فيرمى به. وقيل: منه اشتق السحر وهو إصابة السحر»[٥].

وقد ذكر الشيخ أبو بكر أحمد بن على الرازى المعروف بـ «الجصاص» من أئمة الحنفية فى القرن الرابع فى تفسيره (أحكام القرآن): «إن أهل اللغة يذكرون أن أصله فى اللغة لما لطف وخفى سببه»، والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه. قال امرؤ القيس:

أرانا موضعين لأمر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان: نُضلل ونُخدع كالمسحور والمخدوع، والآخر «نغذى». وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء (...) ومنه قول عائشة رضى الله عنها، توفى رسول الله ﷺ بين سحرى ونحرى وقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾ [الشعراء:١٨٥]، ولقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:٧]، وهذا هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الاسم إلى كل أمر خفى سببه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع. ومتى اطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله، وقد أجرى مقيدًا فيما يُمتدح كما روى «**إن من البيان لسحرًا**»[٦].

وذكر القرطبى فى تفسيره قيل: «السحر أصله التمويه والتخاييل، وهو أن يفعل الساحر أشياء ومعانى، فيخيل للمسحور أنها بخلاف ما هى به، كالذى يرى السراب من بعيد فيخيل إليه أنه ماء. وقيل: إنه مشتق من سحرت الصبى إذا خدعته، وكذلك إذا عللته. وقيل: أصله الخفاء، فإن الساحر يفعله فى خُفية. وقيل: أصله الصرف، يقال: ما سحرك عن كذا! أى ما صرفك عنه (...) وقيل: أصله الاستمالة، وكل من استمالك فقد سحرك. وقيل فى قوله تعالى: ﴿بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر: ١٥] أى سُحرنا فأزلنا بالتخييل عن معرفتنا. وقال الجوهرى: السحر الأخْذة (...) وقال ابن مسعود: كنا نسمى السحر فى الجاهلية العِضة. والعِضة عند العرب شدة البَهْت وتمويه الكذب»[٧].

إفادة مهمة:

يتضح مما سبق أن معنى السحر لغة، ينصرف إلى فعل السحر (إخراج الشىء على غير حقيقته) وليس إلى تأثيره فى هذا الشىء والفعل خفى، بل لا بد وأن يكون خفيًا حتى نسميه سحرًا. وتلك نقطة مهمة سوف ينبنى عليها الكثير.

• ما حقيقة السحر وأنواعه؟

ذكر ابن حجر العسقلانى فى باب السحر من فتح البارى: «واختلف فى السحر فقيل: هو تخييل فقط ولا حقيقة له وهذا اختيار أبى جعفر الإستراباذى من الشافعية وأبى بكر الرازى من الحنفية وابن حزم الظاهرى وطائفة، قال النووى: والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة. اهـ. النووى. لكن محل النزاع - والكلام لابن حجر - هل يقع بالسحر انقلاب عين أم لا؟ فمن قال إنه تخييل فقط، منع ذلك، ومن قال إن له حقيقة اختلفوا: هل له تأثير فقط بحيث يغير المزاج فيكون نوعًا من الأمراض أو ينتهى إلى الإحالة، بحيث يصير الجماد حيوانًا، مثلاً، وعكسه؟ فالذى عليه الجمهور هو الأول[*]، وذهبت طائفة قليلة إلى الثانى. فإن كان بالنظر إلى القدرة الإلهية فمُسلم، وإن كان بالنظر إلى الواقع فهو محل

(*) الأول من قول الذاهبين إلى أن السحر حقيقة هو القول بأنه يغير المزاج.

الخلاف، فإن كثيرًا ممن يدعى ذلك لا يستطيع إقامة البرهان عليه، (. . .) وقال المازرى: جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة، ونفى بعضهم حقيقته وأضاف ما يقع منها إلى خيالات باطلة وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر، ولأن العقل لا ينكر أن الله قد يخرق العادة عند نطق الساحر بكلام ملفق أو تركيب أجسام أو مزج بين قوى على ترتيب مخصوص ونظير ذلك ما يقع من حذاق الأطباء (. . .) اهـ. المازرى»[٨]. نقلاً عن ابن حجر بتصرف.

وأشهر ما ورد فى التمييز بين أنواع السحر وأقسامه، طبقًا للقائلين بأن للسحر حقيقة، هو ما سطره الإمام فخر الدين الرازى(*) فى التفسير الكبير: اعلم أن السحر على أقسام:

القسم الأول: سحر الكذابين والكشدانيين، الذين كانوا فى قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هى المدبرة لهذا العالم (. . .) وهم الذين بعث الله تعالى إليهم إبراهيم ـ عليه السلام ـ مبطلاً لمقالتهم.

القسم الثانى: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية، قالوا: ثم استُدلّ على أن الوهم له تأثير، بأن الإنسان يمكنه أن يمشى على الجسر الموضوع على وجه الأرض، ولا يمكنه المشى عليه إذا كان ممدودًا على نهر أو نحوه. وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوى أوجب السقوط (. . .)(**). فالمبادئ القوية للأفعال ليست إلا التصورات النفسانية. فتلك التصورات النفسانية هى المبادئ لصيرورة القوى العقلية مبادئ بالفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت بالقوة. وإذا كانت هذه التصورات هى مباد لمبادئ هذه الأفعال، فأى استبعاد فى كونها مبادئ للأفعال نفسها، وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار. والتجربة والعيان لشاهدان بأن هذه التصورات مباد قريبة لحدوث الكيفيات فى الأبدان، فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه. وإذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث فى البدن، فأى استبعاد من كونها مبادئ لحوادث خارج البدن! (. . .) فالإصابة بالعين أمر اتفق عليه العقلاء ونطقت به الأحاديث والحكايات، وذلك أيضًا يحقق إمكان ما قلنا. وإذا

(*) لا بد من تمييزه عن أبى بكر الرازى الحنفى.

(**) حيث ساق بعض الأمثلة والتى تطول بها السطور وتزيد.

عرفت هذا، فنقول إن النفوس التى تفعل هذه الأفعال قد تكون قوية جدًا، وتستغنى فى هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات، وقد تكون ضعيفة تحتاج إلى الاستعانة بهذه الأدوات والآلات، وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم السموات، كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير فى مواد هذا العالم. وأما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق باللذات البدنية، فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة. والسبب فى ذلك أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها فى ذلك الفعل، وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الأفعال. اهـ. كلام الرازى. وقد علق ابن كثير على ذلك: وهذا الذى يشير إليه هو التصرف بالحال، وهو على قسمين، تارة تكون حالاً صحيحة شرعية، وهذه الأحوال مواهب من الله تعالى وكرامات للصالحين من هذه الأمة، ولا يسمى هذا سحرًا فى الشرع وتارة تكون الحال فاسدة، فهذه حال الأشقياء المخالفين للشريعة. ولا يدل إعطاء الله إياهم هذه الأحوال على محبته لهم مثل ما للمسيح الدجال من خوارق للعادات. اهـ. ابن كثير.

القسم الثالث ـ طبقًا لفخر الدين الرازى ـ: فهو الاستعانة بالأرواح الأرضية أو هم الجن، ومنهم مؤمنون وكفار واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية لما بينهما من المناسبة والقرب، ثم إن أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة وقليلة من الرقى والتجريد، وهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل التسخير.

القسم الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون والشعبذة. وهذا النوع مبنى على مقدمات:

إحداها: أن أغلاط البصر كثيرة.

وثانيها: أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوس وقوفًا تامًا إذا أدركت المحسوس فى زمان له مقداره، فأما إذا أدركته فى زمان صغير جدًا ثم أدركت محسوسًا آخر، وهكذا فإنه يختلط البعض بالبعض، ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر.

وثالثها: أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر، فلا يتبعه الحس البتة. فإذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور (كيفية هذا النوع من السحر)(*) (. . .)[9]. اهـ.

وقد علق ابن كثير على ذلك النوع بـ: «وقد قال بعض المفسرين: إن سحر سحرة فرعون إنما كان من باب الشعبذة». ولذلك قال: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]. ولم تكن تسعى فى نفس الأمر»[10].

القسم الخامس: بعض المخترعات والمركبات الهندسية ـ فى زمنه ـ والأدوية والدهانات.

وأدرج الرازى السعى بالنميمة ضمن أنواع السحر فكان هو **القسم السادس** عنده. وقد اعتبر هذين النوعين الأخيرين من السحر للطافة مداركها.

وآخرهم القسم السابع: وهو: «التعليق للقلب، وهو أنه يدعى الساحر أن يعرف الاسم الأعظم، وأن الجن يطيعونه وينقادون له فى أكثر الأمور. فإذا اتفق أن يكون السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل فى نفسه نوع من الرعب، وعند ذلك تضعف القوى الحاسة، وحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل ما يشاء»[11].

وفى مقابل ذلك التصنيف، ذكر أبو بكر بن على الرازى الحنفى المعروف بالجصاص نفس تلك التقسيمات للسحر، إلا أنه خالفه فى تبين حقيقة بعضها.

فقد قال فى سحر أهل بابل: «وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم، وكانوا يعبدون أوثانًا قد عملوها على أسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلاً فيه صنمه، ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذى يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر (. . .) وجميع تلك الأفعال والرقى بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب إلى ما يريدون من خير أو شر، فيزعمون عند

(*) تلك جملة الباحثة تلخيصًا لما فصله الرازى.

ذلك أنهم يفعلون ما شاءوا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة. فمن العامة من يزعم أنه يقلب الإنسان حمارًا أو كلبًا ثم إذا شاء أعاده (. . .) وكانوا يدعون من يعملون له ذلك إلى تصديق قولهم والاعتراف بصحته. والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه: أحدها: التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة. والثاني: اعترافه بأن الكواكب تقدر على ضره أو نفعه. والثالث: أن السحرة تقدر على مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام. فبعث الله إليهم ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون، ويكشفان لهم ما به يموهون، ويخبرانهم بمعاني تلك الرقى وأنها شرك وكفر، وبحيلهم التي كانوا يتوصلون بها إلى التمويه على العامة ويظهران لهم حقائقها، وينهيانهم عن قبولها والعمل بها، بقولهما ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢]. فهذا أصل سحر بابل. ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل ويموهون بها على العامة ويعزونها إلى فعل الكواكب»[١٢]. اهـ. الجصاص.

وقد أنكر أبو بكر الجصاص تأثير الجن واستخدام بعض الناس لهم. حيث قال: «وضرب آخر من السحر، وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم. ويتوصلون إلى ما يريدون من ذلك بتقدمة أمور ومواطأة قوم قد أعدوهم لذلك، وعلى ذلك كان يجرى أمر الكهان من العرب في الجاهلية (. . .). وذلك أنهم يدخلون على الناس من باب أن الجن إنما تطيعهم بالرقى التي هي أسماء الله تعالى فإنهم يجيبون بذلك من شاءوا ويخرجون الجن لمن شاءوا، فتصدقهم العامة على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم بأسماء الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام، وأنهم يخبرونهم بالخبايا (. . .) ورؤساء الحشو والجهال من العامة من أسرع الناس إلى التصديق بدعاوى السحرة والمعزمين وأشدهم نكيرًا على من جحدها، ويروون في ذلك أخبارًا مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها كالحديث الذي يروون فيه أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت إني ساحرة فهل لي توبة؟ (. . .)[*]. وذكر من أنواع السحر أيضًا ما يستعان به على إضرار الأجساد من سموم ودهانات وعقاقير تنفذ إلى الجسم فتؤثر

(*) وتفصيل الرواية سوف يأتي في موضعه.

تأثيرًا سيئًا. اهـ بتصرف»[١٣] نقلاً عن المنار.

وحُقّ لنا بعد ذلك، بل وجب علينا أن ننظر فى حجج الفريقين ونوازن بينها فى ضوء النص القرآنى ـ كما هو ـ دون تحميل له أو لىٍّ لعنقه بروايات إسرائيلية أو مكذوبة. وفى ضوء السنة النبوية الصحيحة (والصحة هنا صحة سند ومتن، بتفصيل سيرد فى موضعه، إن شاء الله).

وسوف نعالج فى هذه السطور المحكات التى نوازن بها بين حجج الفريقين. بادئين بقصة هاروت وماروت وأوجه تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وتحقيق الرواية متنًا وسندًا. ثم الإشارة لمعنى الشيطان فى قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢]. ثم التعريج على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وبعد ذلك تحقيق ما قيل عن الاستعانة بالأرواح الأرضية، ثم استعلاء النفس على البدن وما قيل عن مشابهة السحر للمعجزة. وتتوالى جزئيات البحث.

وسوف نبدأ بآية البقرة (١٠٢)؛ لأنها من أعظم الأدلة على وجود السحر. وسنكتفى من تفسيرها بما يتعلق بموضوعنا.

قال تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وفى تفسيرها ثلاثة وجوه أوردها الطبرسى فى تفسيره، وهى:

«**الأول**: أن المراد أن الشياطين يعلمون الناس السحر والذى أنزل على الملكين، وإنما أنزل على الملكين وصف السحر وماهيته وكيفية الاحتيال فيه ليعرف ذلك ويعرفاه للناس فيجتنبوه، غير أن الشياطين لما عرفوه استعملوه، وإن كان المؤمنون إذا عرفوه اجتنبوه وانتفعوا بالاطلاع على كيفيته.

ثانيها: أن يكون المراد واتبعوا ما كذبت به الشياطين على ملك سليمان وعلى ما

أنزل على الملكين أي معهما وعلى ألسنتهما، كما قال سبحانه: ﴿ما وعدتنا على رسلك﴾ [آل عمران: ١٩٤]، أي معهم وعلى ألسنتهم.

ثالثها: أن تكون (ما) بمعنى النفي، والمراد، وما كفر سليمان ولا أنزل الله السحر على الملكين ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت، ويكون قوله: «ببابل هاروت وماروت» من المؤخر الذي معناه التقديم. ويكون في هذا التأويل هاروت وماروت رجلين من جملة الناس ويكون الملكان اللذان نفى عنهما السحر جبرائيل وميكائيل عليهما السلام؛ لأن سحرة اليهود - فيما ذكر - كانت تدعى أن الله عز وجل أنزل السحر على لسان جبرائيل وميكائيل على سليمان عليه السلام؛ فأكذبهم الله في ذلك.

ويجوز أن يكون هاروت وماروت - والكلام للطبرسي - يرجعان إلى الشياطين كأنه قال: ولكن الشياطين هاروت وماروت كفروا. يسوغ ذلك ما ساغ في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء:٧٨] يعني لحكم داود وسليمان. ويكون على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢]. راجعًا إلى هاروت وماروت ومعنى قولهما ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ يكون على طريق الاستهزاء والتماجن لا على سبيل التحذير والنصح. ويجوز على هذا التأويل - أيضًا - الذي يتضمن النفي، أن يكون هاروت وماروت اسمين للملكين ونفى عنهما إنزال السحر. ويكون قوله تعالى: ﴿وما يعلمان﴾ راجعًا إلى قبيلتين من الجن والأنس، أو إلى شياطين الجن والأنس فيحسن التثنية لهذا. وروى هذا التأويل في حمل (ما) على النفي عن ابن عباس وغيره من المفسرين وحكى عنه أيضًا أنه كان يقرأ ﴿عَلَى الْمَلِكَيْنِ﴾ (بكسر اللام) ويقول متى كان العلجان ملكين وإنما كانا ملِكين. وعلى هذه القراءة لا ينكر أن يرجع قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ إليهما. ويمكن على هذه القراءة في الآية وجه آخر، وإن لم يحمل قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ على الجحد والنفي، وهو أن يكون هؤلاء الذين أخبر عنهم اتبعوا ما تتلوه الشياطين وتدعيه على ملك سليمان واتبعوا ما أنزل على الملكين من السحر، ولا يكون الإنزال مضافًا إلى الله تعالى وإن أطلق، لأنه عز وجل لا ينزل السحر، بل يكون أنزله إليهما بعض الضلال ويكون

بمعنى «أنزل» وإن كان من الأرض حمل إليهما لا من السماء ـ أنه أتى به من نجد البلاد وأعاليها، فإن من هبط من النجد إلى الغور يقال له: نزل»[١٤]. اهـ. الطبرسى.

وقد رجح القرطبى الوجه الثالث فى كون (ما) نافية، قائلاً: «هذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها ولا يلتفت إلى ما سواه»[١٥].

وقد أورد ابن كثير حديثًا فى قصة هاروت وماروت بعدة أسانيد تنتهى بـ (نافع عن عبد الله بن عمر) وأخرى عن سالم عن ابن عمر (مرفوعة إلى الرسول ﷺ). وكذلك فقد روى فى هذه القصة روايات وآثار عديدة عن بعض الصحابة والتابعين. رُوى عن على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وكعب الأحبار والسُّدى والكلبى ما معناه: أنه لما كثر الفساد من أولاد آدم عليه السلام ـ وذلك فى زمن إدريس عليه السلام ـ عيَّرتهم الملائكة، فقال الله تعالى: «**أما إنكم لو كنتم مكانهم، وركبت فيكم ما ركبت فيهم لعملتم مثل عملهم**»، فقالوا: سبحانك! ما كان ينبغى لنا، قال: «**فاختاروا ملكين من خياركم**» فاختاروا هاروت وماروت، فأنزلهما إلى الأرض، فركب فيهما الشهوة، فما مر بهما شهر حتى فتنا بامرأة اسمها بالنبطية (بيدخت) وبالفارسية (ناهيل) وبالعربية (الزهرة) اختصمت إليهما، وراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يدخلا فى دينها ويشربا الخمر ويقتلا النفس التى حرم الله، فأجاباها وشربا الخمر وألما بها، فرآهما رجل فقتلاه، وسألتهما عن الاسم الذى يصعدان به إلى السماء فعلماها فتكلمت به فعرجت ومسخت كوكبًا. وقال سالم عن أبيه عن عبد الله، فحدثنى كعب الأحبار: أنهما لم يستكملا يومهما حتى عملا بما حرم الله عليهما. وفى غير هذا الحديث فخيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا فهما يعذبان فى بابل فى سرب من الأرض. فجعلا فى بابل منكوسين فى بئر إلى يوم القيامة، وهما يعلمان الناس السحر، ويدعوان إليه، ولا يراهما إلا من ذهب إلى هذا الموضع لتعلم السحر خاصة[١٦].

واستنادًا إلى هذه القصة كانت الرواية المشهورة عن عائشة رضى الله عنها بأن امرأة جاءتها حداثة موت رسول الله ﷺ لتسألها عن توبة وكيفية التكفير عن أعمال سحر ارتكبتها وتعلمتها ببابل على رجلين معلقين بأرجلهما. وانصرفت المرأة دون

إن تجد جوابا شافيًا لما هى فيه لا من عائشة رضى الله عنها ولا من أحد من الصحابة رضوان الله عليهم. وسوف نذكر هنا من الرواية ما ينفع فى النظر فيها وتمحيصها.

«قال الإمام أبو جعفر بن جرير الطبرى رحمه الله تعالى: أخبرنا الربيع بن سليمان، أخبرنا ابن وهب، أخبرنا ابن أبى الزناد، حدثنى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة زوج النبى ﷺ أنها قالت: قدمت علىَّ امرأة من أهل دومة الجندل جاءت تبتغى رسول الله ﷺ حداثة موته تسأله عن أشياء دخلت فيها من أمر السحر ولم تعمل به. وقالت عائشة رضى الله عنها لعروة. يا ابن أختى: فرأيتها تبكى حين لم تجد رسول الله ﷺ فيشفيها فكانت تبكى حتى إنى لأرحمها، وتقول: إنى أخاف أن أكون قد هلكت (. . .). ورواه ابن أبى حاتم عن الربيع بن سليمان به مطولاً (. . .)[١٧]. وقد أورد ابن كثير تعليقًا عليها قبل سدلها وهو «أثر غريب وسياق عجيب»[١٨]، ثم أردفها بقوله: «هذا إسناد جيد عن عائشة رضى الله عنها»[١٩] ثم تابع بقوله. .

«وقد استدل بهذا الأثر من ذهب إلى أن الساحر له تمكن فى قلب الأعيان؛ لأن هذه المرأة بذرت واستغلت فى الحال - أى بذرت القمح ثم حصدته وأيبسته وطحنته وخبزته فى الحال فكانت لا تريد شيئًا إلا كان - وقال آخرون بل ليس له قدرة إلا على التخييل، كما قال الله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]»[٢٠]. اهـ. نقلاً عن ابن كثير بتصرف. «وقد صححها الحاكم، إلا أن تصحيح الحاكم غير معتد به؛ لأنه معروف بتساهله فى التصحيح كما قال ابن الصلاح وغيره، وقد صحح أحاديث تعقبها الذهبى وحكم عليها بالوضع». اهـ. نقلاً عن أبى شهبة بتصرف. من كتاب الإسرائيليات والموضوعات فى القرآن الكريم، ١٦٤.

* * *

• نقد رواية هاروت وماروت:

سنداً:

فبعد أن سرد ابن كثير أسانيد الحديث المتعددة. رجح رواية ابن جرير: «حدثنى المثنى أخبرنا المعلّى وهو ابن أسد أخبرنا عبد العزيز بن المختار عن موسى بن عقبة حدثنى سالم أنه سمع عبد الله بن عمر يحدث عن كعب الأحبار، فذكره. فقال: «إنه أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر، وسالم أثبت فى أبيه من مولاه نافع فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بنى إسرائيل. والله أعلم»[٢١]. قال فيه الألبانى فى سلسلة الأحاديث الضعيفة: «باطل مرفوعًا»[٢٢].

وأما باقى الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، فقد قال فيها ابن كثير: «وحاصلها راجع - فى تفصيلها - إلى أخبار بنى إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذى لا ينطق عن الهوى. وظاهر سياق القرآن إجمال القصة من غير بسط ولا إطناب، فنحن بما ورد فى القرآن الكريم على ما أورده الله تعالى والله أعلم بحقيقة الحال»[٢٣].

«وإذا كان بعض العلماء المحدثين (مثل الحافظ ابن حجر وتابعه السيوطى) مال إلى ثبوت مثل هذه الروايات التى لا نشك فى كذبها - والكلام لأبى شهبة - فهذا منه تشدد فى التمسك بالقواعد، من غير نظر إلى ما يلزم من الحكم بثبوت ذلك من المحظورات، وأنا لا أنكر أن بعض أسانيدها صحيحة أو حسنة إلى بعض الصحابة والتابعين، ولكن مرجعها ومخرجها من إسرائيليات بنى إسرائيل، والراوى قد يغلط، وبخاصة فى رفع الموقوف، وكونها صحيحة فى نسبتها لا ينافى كونها باطلة فى ذاتها»[٢٤]. اهـ. كلام أبى شهبة بتصرف.

وقد علق جمال الدين القاسمى فى تفسيره على هذه القصة بقوله: «وهذه القصة من اختلاق اليهود وتقولاتهم، ولم يقل بها القرآن قط، وإنما ذكرها التلمود، كما يعلم من مراجعة (مدارس يدكوت) فى الإصحاح الثالث والثلاثين، وجاراهم جهلة القصاص من المسلمين فأخذوها منهم»[٢٥].

وأما من ناحية المتن:

(١) «أن القرآن الكريم أنكر نزول أى ملك إلى الأرض ليعلم الناس شيئًا من عند الله غير الوحى إلى الأنبياء، ونص نصًا صريحًا أن الله لم يرسل إلا الإنس لتعليم بنى نوعهم فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء:٧]، وقال منكرًا على من طلب إنزال الملائكة: ﴿وَقَالُوا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الأَمْرُ ثُمَّ لا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام:٨]، وقال فى سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا...﴾ إلى قوله: ﴿فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [الفرقان:٧ ـ ٩]. كما أنك ترى هذا المقام كله للذم فلا يصح أن يرد فيه مدح هاروت وماروت»[٢٦]. اهـ كلام القاسمى بتصرف.

(٢) كما أن عصمة الملائكة تتعارض لكون هاروت وماروت ملكين. ولذا نجد القرطبى قد أنكر الرواية برمتها اعتمادًا على المتن، حيث قال: «هذا كله ضعيف وبعيد عن ابن عمر وغيره، ولا يصح منه شيء فإنه قول تدفعه الأصول فى الملائكة الذين هم أمناء الله على وحيه وسفراؤه إلى رسله ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم:٦]، وقوله تعالى: ﴿لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء:٢٧]، ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء:٢٠]. وأما العقل فلا ينكر وقوع المعصية من الملائكة ويوجد منهم خلاف ما كلفوا به، وأن يخلق الله فيهم الشهوات، إذ فى قدرة الله تعالى كل موهوم، لكن وقوع هذا الجائز لا يدرك إلا بالسمع، ولم يصح»[٢٧].

(٣) ومصداقًا لما قاله القرطبى فى تفسيره، ما كشفه الرازى من تناقض داخلى فى الرواية. حيث قال: «إن القصة التى ذكروها باطلة من وجوه:

أحدها: أنهم ذكروا فى القصة أن الله تعالى قال لهما (أى لهاروت وماروت): **لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم لعصيتمانى**، فقالا: لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك، وهذا منهما تكذيب لله تعالى، وتجهيل له، وذلك من صريح الكفر.

ثانيها: أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، وذلك فاسد، بل كان

الأولى أن يُخيرا بين التوبة والعذاب، والله تعالى خير بينهما من أشرك طول عمره، وبالغ فى إيذاء أنبيائه.

ثالثها: أنه من أعجب الأمور قولهم: «إنهما يعلمان السحر، فى حال كونهما معذبين ويدعوان إليه، وهما يعاقبان»(٢٨). اهـ كلام الرازى.

فلو كانا اختارا عقاب الدنيا ورُفع عنهما عقاب الآخرة ـ أى أنهما غير منظرين ولا مُرْجَأَيْن كإبليس ـ فكيف تركا ليضلا الناس، هكذا إلى أن تقوم الساعة!!

(٤) وقد احتج الإمام مسلم على بطلان نزول السحر عليهما بوجوه:

أ ـ «أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله، وذلك غير جائز؛ لأن السحر كفر وعبث لا يليق بالله تعالى إنزاله.

ب ـ وكما لا يجوز فى الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر، فكذلك فى الملائكة أولى.

جـ ـ أن قوله: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢]. يدل على أن تعليم السحر كفر فلو ثبت فى الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر، وذلك باطل»(٢٩).

وكأنى بمن يقرأ هذه السطور يقول فماذا عن قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]. والشاهد: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾.

والرد على ذلك يأتى من الآية التالية لها: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]. فلا بد وأن ندرك أن هناك فارقًا بين أن يخلق الله الخير والشر وأن يعطينا القدرة على الاختيار بينهما ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وبين أن يرشد إلى الشر فى ذاته بل ويعلمنا كيفيته إنزالاً من السماء إلى الأرض. وليس قوله: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، إلا تأكيدًا

خلوه من أى نفع، فهل يُساغ إنزال الملائكة لتعليم الناس كيفية القتل أو السرقة أو صنع الخمر، مثلاً؟!

(٥) لو كان المقصود أن هاروت وماروت ملكان أُنزلا لتعليم السحر ليكون ذلك فتنة وابتلاء للناس، لما ذكر الإنزال بلفظ: ﴿أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ [البقرة:١٠٢]. فالملكان ـ على هذا الفرض ـ قد أنزلا ومعهما تعليم السحر. فكان الأوفق أن يكون الإنزال ملحقًا، إما بـ (مع) أو (بـ) وشاهدنا فى ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ [الشعراء:١٩٣]، وقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل:٢]، أو أن يذكر فعل الإنزال مضعفًا، ويكون الفاعل هو الملك، كما فى قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل:١٠٢]. وهذا هو أسلوب القرآن للتعبير عن إنزال الملائكة لوحى على الأنبياء، وهو ما كان فى الآيات الثلاث السابقة. أما الأنبياء من البشر، فيأتى لفظ الإنزال عند ذكرهم، إما مُلحقًا بـ (على) أو (مع) كما قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [آل عمران:٣]. وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة:٢١٣]. والشواهد فى ذلك لا عد ولا حصر لها. وهذه القاعدة مُضطردة فى القرآن الكريم. وبهذا فإن ظاهر اللفظ يُؤدينا إلى أن هاروت وماروت من أهل الأرض لا من أهل السماء. وليكن الاختلاف بعد ذلك فى صلاحهما أو فسادهما! وأما القول بأنهما من الملائكة أنزلهما الله لابتلاء الناس بتعليم السحر، يَردّه معهود القرآن.

﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء:٣٣].

"وخلاصة الآية من أولها لآخرها هكذا: أن اليهود كذبوا القرآن الكريم ونبذوه وراء ظهورهم، واعتاضوا عنه بالأقاصيص والخرافات التى يسمعونها من خبثائهم عن سليمان وملكه، وزعموا أنه كفر وهو لم يكفر، ولكن شياطينهم هم الذين كفروا وصاروا يعلمون الناس السحر، ويدّعون أنه أنزل على هاروت وماروت اللذين سموهما ملكين، ولم ينزل عليهما شىء، وإنما كانا رجلين يدعيان الصلاح، لدرجة أنهما كانا يوهمان الناس أنهما لا يقصدان إلا الخير ويحذرانهم من الكفر. وبلغ من أسر ما يتعلمون منهما من طرق الحيل والدهاء أنهم يفرقون

بين المرء وزوجه ويحلون به عُقد المتحدين. فأنت ترى أن هذا المقام كله للذم، فلا يصح أن يرد فيه مدح هاروت وماروت»[٣٠]. اهـ كلام القاسمى[*].

وبهذا فإن الرواية عن السيدة عائشة رضى الله عنها، قد قوّضت من أساسها؛ لأنها تعتمد فى جوهرها على قصة هاروت وماروت المنكوسين فى بابل واللذان يعلمان الناس السحر وقال الألبانى فيها: «المرأة مجهولة فلا يوثق بخبرها»[٣١].

• تساؤل لا بأس من إشارته:

هل يفهم من قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ﴾ و ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾. أن هناك اتصالاً مباشرًا بين الجن والإنس؟ بداية، الشيطان هو كل متمرد وخارج عن طاعة الله من الإنس كان أم من الجن. كما قال تعالى: ﴿شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢][٣٢].

والبعض قال: إن أطلق قصد به شياطين الجن. إلا أن السياق هو الذى يرشح هذا دون ذلك.

وتتلو على ملك سليمان، أى تكذب وتفترى الكذبة تلو الكذبة، كما روى عن ابن عباس، والتلاوة؛ أصلها: الاتباع، وتلوته: تبعته. وسواء أكان المقصود هنا بالشياطين شيطان الإنس والجن أو الجن وحدهم، فلا التعليم، ولا الاتباع يشترط فيهما الاتصال الحسى، كما يستفاد من القرآن الكريم.

قال تعالى فى الخضر مع موسى عليه السلام: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وفى داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، وفى سليمان عليه السلام: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦]. ورغم أن المقصود فى الآيات الثلاث هو العلم اللدنّى (من لدن الله)، إلا أن وجه الدلالة، هو التعبير عن هبة الله لعبده بهذا العلم بـ (التعليم) مما يدل على أن التعليم يتم بأكثر من صورة ومنها

(*) لا بد هنا من التنبيه على أن المقام ليس مقام تحقيق هُوِيَّة هاروت وماروت؛ لذا لن يخوض البحث أكثر من هذا فى تلك النقطة.

الوساوس. وقال تعالى: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ [الأنعام: ١١٢].

وأيًا ما كان الأمر فإننا لا نستطيع أن نعمم ما قد يُفهم من الآية على أن هناك اتصالاً بين الإنس والجن. فكما صرح القرآن الكريم، فإن كلاً من جنس الجن والإنس والطير والريح، كان منضويًا تحت ملك سليمان عليه السلام على النحو الذى خصه الله به عز وجل من دون البشر جميعًا. فأى تصور لاتصال هؤلاء الأجناس بعضهم ببعض لا يخرج عن كونه داخلاً فى إطار هذه الخصوصية التى منحها الله تعالى لنبيه سليمان عليه السلام، فلا يصح الاستشهاد بها.

• **ويستدل من ذهب إلى تأثير السحر فى الأعيان بقوله تعالى:** ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾. وشاهدهم فى ذلك «ضارين» وهذا ما سلكه الفخر الرازى فى تفسيره الكبير.

ولم يرد فى تفسير ﴿إلا بإذن الله﴾ إلا أقوال التابعين. «فقال سفيان الثورى: (إلا بقضاء الله)، وقال محمد بن إسحاق: (إلا بتخلية الله بينه وبين ما أراد)، وقال الحسن البصرى: (من شاء الله سلطهم عليه ومن لم يشأ الله لم يسلط ولا يستطيعون من أحد إلا بإذن الله)، وفى رواية عنه أيضًا أنه قال: (لا يضر هذا السحر إلا من دخل فيه)»[٣٣].

قال الراغب: «الإذن قد يقال فى الإعلام بالرخصة، ويقال للعلم، ومنه آذنته بكذا، ويقال للأمر الحتم. وينبغى أن يُعلم: أن الإذن فى الشىء من الله تعالى ضربان، أحدهما: الإذن لقاصد الفعل فى مباشرته، نحو قولك (أذن الله لك أن تصل الرحم)، وثانيهما: الإذن فى تسخير الشىء على وجه تسخير السم فى قتله من يتناوله، والترياق، فى تخليصه من أذيته. فإذن الله تعالى وقوع التسخير وتأثيره من القبيل الثانى»[٣٤].

وأما القرطبى فقال: «قال علماؤنا (أى علماء المالكية) لا ينكر أن يظهر على يد الساحر خرق العادات مما ليس فى مقدور البشر من مرض وتفريق وزوال عقل وتعويج عضو إلى غير ذلك، مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدورات العباد (...) ومع ذلك، فلا يكون السحر موجبًا لذلك، ولا علة لوقوعه ولا سببًا

مولدًا، ولا يكون الساحر مستقلاً به، وإنما يخلق الله تعالى هذه الأشياء ويُحدثها عند وجود السحر، كما يخلق الشبع عند الأكل والرى عند شرب الماء»[٣٥].

وفى المقابل ذهب محمد عبده إلى أن السحرة ليس لهم قوة غيبية وراء الأسباب التى ربط الله بها المُسببات، فهم يفعلون ما يوهمون الناس أنه فوق استعداد البشر، وفوق ما منحوا من القوة والقدرة. فإذا اتفق أن أصيب أحد بضرر من أعمالهم، فإنما ذلك بإذن الله، أى بسبب من الأسباب التى جرت العادة بأن تحصل المسببات من ضر ونفع عند حصولها، بإذن الله تعالى»[٣٦].

والظاهر فى هذا المقام أن قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة:١٠٢] ليس فيها ما يثبت أو ينفى أن السحر له تأثير فى الأعيان، وإنما هو تأكيد على قضية التوحيد بأن ما من شىء يكون أو لا يكون فى هذا الكون رغمًا عن إرادة الله ـ تنزه الله عن هذا وتعالى علوًا كبيرًا ـ فكما قال الأستاذ الإمام محمد عبده ـ متممًا لكلامه السالف الذكر ـ: «وهذا الحكم التوحيدى هو المقصود الأول من مقاصد الدين. فالقرآن لا يترك بيانه عند الحاجة، بل يبينه عند كل مناسبة (. . .)؛ لأن إيراد الأحكام فى سياق الوقائع أوقع فى النفس وأعصى على التأويل والتحريف»[٣٧]. اهـ بتصرف.

كما أن ماهية الضرر جاءت لاحقة، بل ولصيقة به فى الآية ذاتها، ألا وهو، التفريق بين الزوجين. وأعظم به من ضرر. ولكن نجدنا أمام خلاف أو اختلاف آخر ألا وهو:

• هل ذكر التفريق بين المرء وزوجه كان من باب ذكر النوع الأشد أم الأغلب؟!

«فقد ذهبت طائفة من العلماء إلى أن الساحر ليس يقدر على أكثر مما أخبر الله عنه من التفرقة؛ لأن الله ذكر ذلك فى معرض الذم للسحر والغاية فى تعليمه، فلو كان يقدر على أكثر من ذلك لذكره. وقالت طائفة، ذلك خرج على الأغلب، ولا يُنكر أن السحر له تأثير فى القلوب، بالحب والبغض وبإلقاء الشرور، حتى يفرق الساحر بين المرء وزوجه، ويحول بين المرء وقلبه، وذلك بإدخال الآلام، وعظيم الأسقام، وكل ذلك مُدرك بالمشاهدة وإنكاره معاندة»[٣٨].

ونستنتج من هذا أن الفريق الثانى لا يرى أن هناك ما هو أعظم من التفريق بين المجتمعين ـ وحسب ـ بل وأن هذا التفريق قد يتم بسحر يؤثر فى الأعيان والأجسام مستندين إلى المشاهدة والتجارب والمعايشة. وهى كلمات نجدها فى كتابات كل من نحا هذا المنحى.

* ولكن المشاهدة والتجربة والمعاينة لا تجتمع والسحر؛ لأن السحر لازمه ـ دائمًا وأبدًا ـ الخفاء وصنيع الساحر وكيده لا يتم إلا فى الخفاء. فكيف للمشاهدة أن تطاله، وكيف للمعاينة أن تقف على حقيقته.

* كما أن إعمال الحواس بوعى لا يؤدى إلى التثبت من واقعيته بل من زيفه.

وهذا ما دأب القرآن الكريم على تأكيده فى كل مواطن ذكر السحر. قال تعالى: ﴿هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٤﴾ أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنتُمْ لا تُبْصِرُونَ﴾ [الطور: ١٤، ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧]. وغيرهما كثير. والسحر جاء فى الآية الثانية فى مقام ذم معتقد الكافرين، وتوضيح فساده حتى وصل بهم العناد والمكابرة أن يقولوا ـ بافتراض حدوث هذا ـ على ما لمسوه بأيديهم أنه سحر. على الرغم من أن الحجة جاءت قاطعة للشك باليقين وذلك بأمرين:

أولهما: أن هناك حقيقة مادية، وهى القرطاس الذى يحوى الكتاب المنزل.

ثانيهما: طريقة تثبتهم من وجوده كانت باللمس، وليس بالنظر حيث يكون هناك مجال للانخداع أو للوهم. فلو كان للساحر أن يفعل مثل ذلك، فكيف يكون نزول الكتاب بهذه الكيفية حجة عليهم؟! ومع ذلك نجد من يذهب إلى مشابهة السحر للمعجزة بأن كليهما خرق للعادة. وسوف نتعرض لهذه الجزئية ـ إن شاء الله ـ بشىء من الاستفاضة فى موضع نظنه أنسب للسياق.

* وأما ما يتناقله الناس من أخبار السحر والسحرة فلا يعول عليه؛ لأن من شأن العامة أن يسارعوا فى تفسير ما يحل بهم طبقًا لموروثاتهم. وهى موروثات أمم وثنية أو كتابية محرفة لكتبها. وخاصة أن ما لا تراه العين تخالطه الأوهام. ولما جاء الإسلام رُزئ بتركة ثقيلة من هذه الأوهام والمعتقدات والروايات التى تناقلها

القصاص وانتقلت مع من دخلوا الإسلام وخاصة روايات بنى إسرائيل، التى جعلها المسلمون حاكمة على النص القرآنى. وإذا كانت هذه الأكاذيب طالت تفسير القرآن ـ على يد بعض المفسرين ـ وطالت الأحاديث النبوية، بل طالت كتب التاريخ. فكيف لنا أن نأمن أنها لم تطل ما يتداوله الناس عن السحر والسحرة؟!.

إذن فالحاكم هنا هو النص القرآنى. وليس فيه ما يدل على تأثير السحر فى الأعيان.

بينما فى القرآن الكريم ما يدل على أن السحر هو تخييل وإيهام، وهو ما أورده القرآن الكريم فى آيات متفرقات فى شأن سحرة فرعون مع موسى عليه السلام. بل ووصفه بأنه (سحر عظيم)، وهو ذاته ما وصفه المفسرون والعلماء بـ(الشعبذة).

جاء فى تفسير المنار فى قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف:١١٦].. أى فلما ألقوا ما ألقوا من حبالهم وعصيهم كما فى سورتى (الشعراء) (وطه) سحروا أعين الناس الحاضرين ومنهم موسى عليه السلام. ففى سورة طه: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه:٦٦]. واسترهبوهم، أى أوقعوا فى قلوبهم الرهب والخوف. وأصل الاسترهاب محاولة الإرهاب وطلب وقوعه بأسبابه، وقد قصدوا ذلك فحصل. وجاءوا بسحر عظيم، أى مظهره كبير، وتأثيره فى أعين الناس عظيم»[٣٩].

وقد ذهب القرطبى إلى «أن لفظة (عظيم) هى عندهم؛ لأنه كان كثيراً وليس يعظم على الحقيقة»[٤٠].

وذكر ابن كثير فى تفسيره: «حدثنا ابن علية عن هشام الدستوائى حدثنا القاسم ابن أبى برة: قال: جمع فرعون سبعين ألف ساحر فألقوا سبعين ألف حبل وسبعين ألف عصا. حتى جعل يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ولهذا قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾»[٤١].

وفسر القاسمى: ﴿وجاءوا بسحر عظيم﴾ أى: «فى باب السحر، أو فى عين من رآه»[42].

ولابد أن نلحظ ما يلى:

أ ـ أن الوصف هو وصف القرآن الكريم لا وصف السحرة ولا فرعون وقومه، حتى نقول إنه عظيم عندهم، كما ذهب القرطبى.

ب ـ أن تعليل الوصف جاء سابقًا له وهو أنهم ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾. وأما ما روى من الإسرائيليات عن حصر عدد العصى والحبال والسحرة، فلا قبل لأحد به. ويكفينا ما ذكر فى القرآن الكريم وسواء كان استرهابهم بالكثرة، أو بالصنعة والحيلة، أو بقناعة الناس بقدراتهم، أو بهذا جميعًا فإن هذا لا يقلل من أن سحرهم كان عظيمًا، بوصف القرآن. وهل أدل على عظمته من أن موسى عليه السلام، وهو يعلم حقيقة إفكهم، ورأى بعينه كيف تحولت عصاه ـ بحق ـ إلى حية تسعى مرتين (مرة فى الوادى المقدس، ومرة فى قصر فرعون)، وهو مدعوم بمعجزة الله وعونه، واثق بما بين يديه من آية بينة، دخل عليه سحرهم حتى خيل إليه أن حبالهم وعصيهم حيات تسعى.

جـ ـ ومع ذلك فقد وصف الله تعالى سحرهم بأنه إفك. حيث قال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧].. والإفك: هو أشد الكذب وهو هنا ـ كما روى عن مجاهد ـ تخييلهم للناس وإيهامهم بأن عصيهم وحبالهم حيات تسعى فى الحقيقة.

بينما هناك من يهون من شأن سحرهم بأنه مجرد خدع وتمويهات، وأن هناك ما يفوقه، فيؤثر فى الأعيان، حتى إنه يقلب الإنسان حمارًا والعكس!!

• والمقصود:

أن آية البقرة ليس فيها ما يدل على أن السحر له تأثير فى أعيان الأشياء والأشخاص؛ بمعنى أن الآية لا تدل على كون السحر خارقًا للعادة. وطالما أنه يصعب الاهتداء إلى فهم مطمئن خال من الاضطراب لحقيقة قصة هاروت

وماروت، أى أنها من المتشابهات فى القرآن، فيحسن عدم استنطاق الآية بشىء عن إنزال السحر أو هاروت وماروت اهتداءً بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد جاءت الآية فى سياق ذكر بنى إسرائيل وما أتوا به من منكرات وشنائع وتكذيبهم الأنبياء، واعتدائهم عليهم، وما جاء على ألسنتهم من إفك وبهتان. ومن إفكهم، قولهم على سليمان عليه السلام إنه قد كفر وتحول إلى الوثنية، وأن ملكه قام على السحر. فالآية توضح ضلال بنى إسرائيل فى اتباعهم السحر والعمل على نشره بين الناس، وأما تفاصيل حدوث هذا، فلا نستطيع التوغل فيها. كيف! ولو أردنا هذا ما كان أمامنا إلا الإسرائيليات. وهذا من أعجب المسالك فهو معاكس لما وجهنا إليه القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦]. فنقول نحن: بل إن بنى إسرائيل هم الذين يقصون ويفصلون لنا ما أوجزه القرآن وأضمره.

فالمقام مقام ذم السحر وذم اتباعه، وذم بنى إسرائيل فى اتباعهم للسحر، وتكفيرهم لسليمان عليه السلام باتباعه السحر، على حد زعمهم. فهذا ما نستطيع فهمه من ظاهر اللفظ.

* * *

مبحث: الاستعانة بالأرواح الأرضية

هناك نوع من السحر يتم ـ كما ذهب من لم يشترط المباشرة فى ممارسة السحر ـ بالتقرب إلى الجن بأعمال وأقوال، وتعظيمهم بطقوس وتمتمات، طلبًا لمعونتهم على تحقيق مآرب السحرة.

• فماذا عن تسخير الجن لسليمان عليه السلام؟

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَّ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: ٣٥ ـ ٤٠].

ذكر ابن كثير فى قصص الأنبياء «وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢].. أى وسخر الله له من الجن عمالاً يعملون ما يشاء لا يفترون ولا يخرجون عن طاعته ومن خرج منهم عن الأمر عذبه ونكل به. ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ﴾ [ص: ٣٧، ٣٨].. يعنى أن منهم من قد سخره فى البناء ومنهم من يأمره بالغوص فى الماء لاستخراج ما هنالك. وقوله: ﴿وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ﴾. أى قد عصوا فقيدوا مقرنين اثنين اثنين فى الأصفاد وهى القيود. وهذا كله من جملة ما هيأه الله وسخره له من الأشياء التى هى من تمام الملك الذى لا ينبغى لأحد من بعده، ولم يكن أيضًا لمن كان قبله»[٤٣].

ذكر القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّن بَعْدِي﴾: «أي أن [illegible] يكون معجزة [illegible] لا يتعلق به أحد بطلب [illegible] عنده»[٤٣].

ومن ضمن الأقوال التي ساقها الطبرسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّن بَعْدِي﴾: «أنه يجوز أن يكون قد التمس من الله تعالى آية لنبوته يبين بها من غيره، وأراد: لا ينبغي لأحد من بعدي، أي ممن أنا مبعوث إليهم ولم يرد من بعده إلى يوم القيامة من النبيين كما يقال: أنا لا أطيع أحداً بعدك أي لا أطيع أحداً سواك»[٤٤].

«قال بعضهم: معنى قوله تعالى: ﴿لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّن بَعْدِي﴾ أي: لا يصلح لأحد أن يسلبنيه بعدي لا أنه يحجر على من بعده من البشر مثله، وهذا هو ظاهر السياق من الآية، وبذلك وردت الأحاديث الصحيحة من طرق عن رسول الله ﷺ:

قال البخاري عند تفسيره هذه الآية: حدثنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا روح ومحمد بن جعفر عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة - أو كلمة نحوها - ليقطع علي الصلاة فأمكنني الله تبارك وتعالى منه وأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم(*) فذكرت قول أخي سليمان عليه الصلاة والسلام ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَّ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّن بَعْدِي﴾». قال روح: فرده خاسئاً، وكذلك رواه مسلم والنسائي من حديث شعبة به.

(*) ملحوظة مهمة: لا يجب الذهاب بما ورد في الحديث المذكور آنفاً (حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم) بعيداً وتحميلها فوق ما تحتمل. فهو بغرض جدوله - لا يصح البناء عليه ولا القياس - لأنه حدث متعلق برسول الله ﷺ فيما يؤتاه الأنبياء من خصوصيات تعينهم على دورهم التبليغي بين أقوامهم. فلا يأتي بعد ذلك من يقول إن لبني الإنسان أن يروا الجن كما هم، خاصة إذا ما تعارض مع نص قرآني. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧].

وقال مسلم فى صحيحه: حدثنا محمد بن سلمة المرادى حدثنا عبد الله بن وهب عن معاوية بن صالح، حدثنى ربيعة بن يزيد عن أبى إدريس الخولانى عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال: فذكر الرواية (مثل الرواية السالفة)(*).

وقال الإمام أحمد: حدثنا أبو أحمد، حدثنا ميسرة بن معبد حدثنا أبو عبيد صاحب سليمان، قال: رأيت عطاء بن يزيد الليثى قائمًا يصلى فذهبت أمرُ بين يديه، فردنى ثم قال: حدثنى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قام يصلى صلاة الصبح (ثم ذكر نحوا من الرواية السابقة)(*) (٤٦).

تعقيب على الأقوال السابقة:

إن القول الذاهب إلى أن المراد «لا ينبغى لأحد من بعدى أن يسأله» تقدير لإيجاز بالحذف لا قرينة من ذات النص ولا من السياق القرآنى ولا من خارجه تدل عليه. وأما القول بأن المراد «لا ينبغى لأحد من غيرى ممن أنا مبعوث إليهم» تخصيص لا دليل عليه أيضًا. علاوة على أنه يجعل من الدعوة خالية من أى معنى للتكريم؛ لأنها بذلك ستكون تحصيلاً لحاصل وطلبًا للازم من لوازم النبوة، وهو: انّ ما يؤتاه النبى من معجزات مصدقة ومعينة له على ما كلف به، لا ينبغى لأحد من قومه أن يؤتى مثلها، وإلا فأين حُجيتها؟!

• فماذا تعنى ﴿ينبَغِى﴾ فى قوله تعالى: ﴿لاَّ ينبَغِى لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِى﴾ الآية؟

ذكر ابن فارس فى مقاييس اللغة فى باب (الباء والغين وما يثلثهما): (بغى): الباء والغين والياء أصلان، أحدهما: طلب الشىء والثانى من الفساد. فمن الأول: بغيت الشىء أبغيته إذا طلبته (. . .) وتقول: ما ينبغى لك أن تفعل كذا. وهذا من أفعال المطاوعة، تقول: بغيت فانبغى، كما تقول كسرته فانكسر»(٤٧).

وفى مختار الصحاح: «. . . بغى ضالته يبغيها (. . .) أى طلبها (. . .) وقولهم: ينبغى لك أن تفعل كذا، هو من أفعال المطاوعة يقال (بغاه فانبغى) كما يقال كسره فانكسر (. . .)(٤٨).

(*) هذا دراج من البحث للاختصار.

إذن، «انبغى» ومضارعه من أفعال المطاوعة على وزن (انفعل). وفى ذلك ذكر السيوطى فى (همع الهوامع): «و(انفعل) لمطاوعة (فعل) علاجًا، نحو: صرفته فانصرف، وقسمته فانقسم، وسبكته فانسبك. ولا يبنى (انفعل) من غيره، أى من غير ما يدل على علاج(*) من فعل ثلاثى. فلا يقال: عرفته فانعرف ولا جهلته فانجهل ولا سمعته فانسمع، وكذا لو دل على معالجة ولم يكن ثلاثيًا (. . .)»(٤٩) اهـ.

وسواء أكان معنى (من بعدى): (من غيرى) أو (من سيأتى بعدى) فهى تدل على الاستقبال، بخلاف لو قال (من دونى) فقد يختلف فيها، أهى تدل على الاستقبال أم لا. والشاهد على ذلك يتجلى من تأمل مواردهما فى القرآن الكريم. فنجد ﴿من بعدى﴾ أو ﴿من بعده﴾ تستخدم لما هو غير قائم وسيقع فى المستقبل كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ﴿ومبشرا برسول يأتى من بعدى﴾ [الصف: ٦]، على الرغم من أنه ليس مثله من بنى إسرائيل وكذا قوله ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ [فاطر: ٤١] والمعنى ولئن زالتا ما أمسكهما من أحد من بعده، بينما تأمل قوله تعالى: ﴿هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه﴾ [لقمان: ١١] فهى تشير إلى مشهد قائم.

ونستقى مما سبق:

إن دعوة سليمان عليه السلام لم تكن بمنع الطلب وإنما بمنع مُطاوعة المطلوب للطالب. فقد يطلب امرؤ مُلك سليمان عليه السلام أو بعضه بشتى الأسباب والمحاولات، ولكن لا يُمكن من بغيته. ويؤكد هذا المعنى ورود لفظ (ينبغى) فى خمسة مواضع من القرآن الكريم بصيغة النفى بمعنى (لا يصلح لـ. . .) قال تعالى: ﴿قالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا أن نتخذ من دونك من أولياء﴾ [الفرقان: ١٨]. . اختلف المفسرون هل هى حكاية عمّن اتخذوا من دون الله أولياء، فيكون المعنى أنهم أدركوا أنهم لم يكونوا على شىء حيث عبدوا من لم ينفعهم ولم يضرهم ولم يغن عنهم شيئًا، فلا يصلح للمخلوق أن يعبد مخلوقًا مثله أم هى حكاية عن المعبودين من دون الله على أنهم ليسوا لهذا أهلاً. وبكلا التفسيرين ينضبط المعنى.

(*) فعل يدل على علاج أو معالجة، أى يدل على مزاولة وممارسة.

قال: ﴿وما تنزلت به الشياطين (٢١٠) وما ينبغي لهم وما يستطيعون﴾ [الشعراء: ٢١٠، ٢١١]. . وقوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ [يس: ٤٠]. . وقوله: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ [يس: ٦٩] . . وأما خامسهم قوله تعالى: ﴿وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا﴾ [مريم: ٩٢]. . فقد توقف المفسرون عنده ورفعوا أيديهم عنه؛ لأن معنى عدم الانبغاء للخالق ـ حتمًا ـ ليس كما هو للمخلوق.

ورواية البخارى، السالفة الذكر، تؤكد هذا المعنى. فإن كان عدم انبغاء ملك سليمان ـ عليه السلام لأحد من الأنبياء هو أدبًا بينهم ـ عليهم الصلاة والسلام لشرف مكانتهم من دون البشر، فتحقق ذلك بالنسبة لغيرهم يكون بعدم التمكين. والفارق بيِّن لا يحتاج لتفصيل.

• ويستفاد مما سبق:

١ ـ أن تسخير الجن لسليمان عليه السلام كان من جملة عطاء الله له وتمام الملك الذى وهبه الله إياه فهو عطاء لَدُنِّى ـ وليس كسبى ـ له خصوصية لقوله: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾ [ص: ٣٩]، سواء أكان هذا بدعاء سليمان عليه السلام ليكون محله، وكرامته من الله ظاهرًا، أو «أن يكون قد التمس آية لنبوته أو معجزة تختص به»[٥٠]، أو أن ذلك كان بأمر الله عز وجل على الصفة التى علم الله أنه لا يضبطه إلا هو، دون سائر عباده كما ذهب إلى ذلك القرطبى فى أحد التأويلات التى أوردها فى تفسيره للآية. وقد علل الطبرسى ذلك: «بأن الأنبياء لا يسألون إلا ما يؤذن لهم فى مسألته»[٥١].

ودعوته ـ عليه السلام ـ ليس فيها شبهة أثرة (أنانية)، بل هذا من فرط خشيته. وحرصه على ألا يُمكّن أحد غيره من ملكه أو من شىء منه، فيُساء استخدامه. فهو ليس مجرد معجزة تبرهن على نبوته، بل هو ملك تدار به شئون الدنيا، وأما ما يتعلق بإخوته من الأنبياء عليهم السلام، فثابت من قصص الأنبياء فى القرآن الكريم، أن الله إذا ما خص نبيًا أو رسولاً بمعجزة أو آية، لم يؤتها أحدًا من الأنبياء غيره. وذلك أدبًا بينهم.

إذن فمن كان يقصده سليمان عليه السلام بقوله (أحد من بعدى)، هم البشر من دون الأنبياء.

وأيًا كان الأمر فإنها كانت خصوصية خصّ بها نبيه سليمان عليه السلام. بعلم الله السابق بأن سليمان سوف يُسخر ملكه لأداء حقوق الله، وإقامة حدوده، والدعوة إلى ديانة التوحيد.

٢ ـ أن تسخير الجن لسليمان عليه السلام كان بـ «دعاء شرعى»، ولم يكن بترانيم وتراتيل فيها ألفاظ غريبة، بل وخارجة عن الشرع والدين، وفيها خلط لآيات الله بكلمات، وحروف، وأرقام كما يشيع بين الناس ـ اليوم ـ فيما يسمى بالآيات السبع السليمانية إلخ.. كما أنها لم تأت بكلمات شرك وكفر فيها تعظيم لغير الله، أو بوطء القرآن طلبًا لتسخير الجن.

٣ ـ أن حال الجن كانت حال ضعف، فما يملكون من أمر أنفسهم شيئًا. فكانوا مُسيرين لا مُخيرين، سواء فى مبدأ التسخير، أو فى تفاصيل وحدود المهام المسخرين لها.

قال تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ﴾. وقوله: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢].. فمن زاغ منهم عن أمر الله قيدوا مقرنين فى الأصفاد، وأذيقوا من عذاب السعير.

وقد بلغ بهم الضعف أنهم ظلوا على حالهم من السُّخرة لسليمان عليه السلام بعد موته لأجل يعلمه الله. فكان موته بالنسبة لهم غيبًا لم يعلموه على الرغم من أنه ماثل أمامهم.

إلا بعد ما خرّ جسده عليه السلام. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ: ١٤]. وهذا دليل ـ أيضًا ـ على كراهتهم للحال التى كانوا عليها.

٤ ـ والاستفادة الأهم هى:

أن تسخير الجن للإنسان لا ينبغى لأحد غير سليمان كتسخير الريح؛ لأنها جميعًا

من تمام ملكه. وهذا تكذيب بنص القرآن لكل من ادّعى أنه سخر الجن سواء لأعمال السحر أو لغيرها. ولا يمكن أن نجعل مما شاع بين عبدة الأوثان ومحرفى الكتب السماوية، أو عند من أخذ عنهم، أو استمر على فساد معتقده وهو على الإسلام من حكايات وأخبار، حاكمة على القرآن، أو مستثنية لما جاء فيه. حتى وإن كان هناك من يسعى لتحقيق هذا. فإن هذا لا يعنى نجاح مسعاه.

ومما يعزز هذا الاستنتاج، أمران:

أولهما: تسخير الريح. حيث قرن معها الشياطين فى التسخير وهذا بين فى قوله تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦) وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾ [ص:٣٦، ٣٧].. وشملها وصف سليمان عليه السلام للمُلك الذى سأل الله أن يهبه إياه، وهو ﴿لَا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾.

فكيف كان تسخير الريح لسليمان عليه السلام؟

قال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ [الأنبياء:٨١]. وقال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾ [سبأ:١٢].

وبالإضافة إلى الآية الأولى، يتضح أن تسخير الريح لسليمان عليه السلام، لم يكن من قبيل الانتفاع بالمواتى منها، أو الاحتراز من أضرار القاصف منها والعاصف. بل تعداه إلى أن طوعها الله له بالقدرة على توجيه الريح فى الاتجاه الذى يريد، وتحريكها بالسرعة والقوة التى يبغى، بل هى تنتظم له لقوله تعالى: ﴿غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾ بما يتفق، وأوجه انتفاعه بها. وهذا بلا ريب لم يؤتاه احد من البشر. قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [يونس:٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [الشورى:٣٣].. وعلى الرغم من هذا التقدم العلمى الذى بلغه الإنسان، إلا أنه ليس بوسعه إلا أن يرصد حركة الرياح والعواصف، لتوفيق أنشطته وأوضاعه معها، وليس العكس.

وأما ما يُروى من أن المسيح الدجال سوف يعطى تثوير رياح الخير ورياح الهلاك، أو ما شابه ـ ولسنا بصدد التوقف عند تلك الروايات ـ إنما هو تأكيد للاستثناء وليس قدحًا فيه، فحسب تلك الروايات تكون فتن الأعور الدجال من علامات الساعة الكبرى.

وإن كان ذلك كذلك فى شأن تسخير الريح، فهو منسحب ـ وبالضرورة ـ على تسخير الجن (الشياطين).

ثانيهما: لفظة (سخرنا). فسخره تعنى: كلفه ما لا يريد، قهره، ذلّله وسهله. ورغم أن كل هذه المعانى واضحة فى حال الشياطين إلا أن ما يزيد المعنى الأخير تأكيدًا، اقتران الشياطين بالريح، علاوة على إفرادهما بالذكر، دون جملة ما انضوى تحت مُلك سليمان، كالإنس والطير مثلاً. وهذا يدل على أن التسخير هنا ليس مجرد قهر، وإنما تذليلهما على نحو مخالف لما جبلا عليه. فإذا ما أضفت إلى ذلك قول سليمان: ﴿**لا يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي**﴾، أى: وإن بغاه (أراده)، أدركت أن الأمر لا يصلح أن يكون تعاقدًا بين شياطين الإنس وشياطين الجن (النفث فى العقد، كما سيأتى)، بمقتضاه يعظم شياطين الإنس شياطين الجن بكلمات الشرك بالله، وفى المقابل يعين هؤلاء، أولئك، على تحقيق أغراضهم.

والحق أن تسخير الجن هو قوام ما يتصور عن السحر وتأثيره الذى لا يقتضى مُباشرة الساحر للمسحور بعمل مادى أو يجمعهما مكان وزمان واحد ولعل ما سبق كان نقضًا لهذا التصور.

• بعض التساؤلات والرد عليها:

قد يقول قائل:

إن الآية لم تصرح بأن إجابة الدعاء شملت وصف المُلك بقوله: ﴿**لا يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي**﴾.

والرد: أن الآية ذكرت لنا نصّ دعوة سليمان عليه السلام بأن يهبه الله ملكًا لا ينبغى لأحد من بعده. فلم يذكر سليمان عليه السلام الملك عاريًا من أى وصف،

بل ذكره موصوفًا بالصفة السالفة، ثم جاءت الإجابة مباشرة ﴿فسخرنا له﴾ دون استثناء. حتى وإن لم يؤت بلفظ الإجابة، ومثله كثير فى القرآن.

ومع ذلك فقد يقول قائل..

ليس شرطًا أن يُفهم من قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام: ﴿مِّنْ بعدى﴾: الاستقبال. فدعوة نوح عليه السلام ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح:٢٦]، يفهم منها إعقام الكفر بقطع دابر الكافرين فى زمان نوح عليه السلام. ويؤكد هذا المعنى تتمة الدعاء لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلا يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح:٢٧]، وعلى الرغم من أن الطوفان قد طهر الأرض من الكفار الموجودين وقتذاك، إلا أن الأرض بعد ذلك لم تخلُ من الكفار فلِمَ لا تكون دعوة سليمان على نفس الشاكلة؟.

لا بد أولاً، من توضيح أن هذا المعنى المشار إليه سلفًا، ممتنع بمانع شرعى وبمعارض لغوى.

فأما الشرعى، فلو صحّ أن هذا هو مقصد نوح من دعوته، لكان ذلك منه اعتراضًا على سنة الله فى خلقه وحكمته عز وجل، والتى أقرها منذ أن أعلم الملائكة بأنه خالق بشرًا من طين وجاعله خليفة فى الأرض. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٣٠].. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة:١٣].. وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس:٧ - ١٠]. ولو كان ذلك كذلك لأردفت دعوته بعتاب الله له كما حدث معه عليه السلام حينما دعا الله أن ينجى ابنه الكافر، قال تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود:٤٥، ٤٦].

بل إن من المفسرين من استشكل أن يدعو نوح عليه السلام على قومه بالهلاك، وذهب آخرون إلى أنه لم يدع، إلا بعد أن أطلعه الله على أن العذاب قد حق عليهم، وهذا الأخير هو ما يؤيده النظم القرآنى. ففى الآية السابقة لها، إفصاح عن أن العذاب قد حلّ وأن العقاب قد حان وأن أمر الله قد جاء فى قوله: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ [نوح: ٢٥].

وكما ترى فإن هذا المعارض الشرعى ليس قائمًا فى دعوة سليمان عليه السلام.

وأما المعارض اللغوى: فيمثل فى أن فعل (يذر) بمعنى (يترك) يقع على كينونة متحققة، أو عمل جار أو وضع قائم فى الحال أو الاستقبال أو الماضى بالنسبة لسياق الكلام. وإذا ما استخدم للتعبير عن الماضى أو المستقبل، لا بد من قرينة فى سياق الكلام. وهذا بين عند تتبع موارد اللفظ فى القرآن الكريم فى أربعة وأربعين موضعًا. خاصة وأن العرب قد أماتوا ماضى يذر (وذر) واستعاضوا عنه بما يقوم بمعناه (ترك).

ومن الأمثلة على استخدام هذا الفعل للتعبير عن الحال فى القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحجر: ٣]. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ [غافر: ٢٦]. فيفهم من هذا أن فرعون كان فى حال تأهب أو تدبير لقتل موسى عليه السلام، فى الوقت الذى يتجاذب فيه مع ملئه الآراء حول التخلص من موسى ودعوته.

ومن الأمثلة على الماضى: قال تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (٤١) مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤١، ٤٢]. والقرينة هنا (أرسلنا)؛ فعل ماض.

وأما المستقبل فمن الأمثلة عليه: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]. أى: إذا نودى لصلاة الجمعة حال انشغالكم بالبيع فذروه. والقرينة هنا صريحة (يوم الجمعة). قال تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ﴾ [يوسف: ٤٧].

والقرينة هنا ضمنية فقد جاءت هذه الآية فى تعبير يوسف عليه السلام للرؤيا التى رآها ملك مصر، وأنه عليه السلام قد أولها على ما سيحدث فى المستقبل.

بينما لا يوجد فى سياق دعوة نوح قرينة صريحة أو ضمنية على إرادته المستقبل، وإذا ما عدنا إلى المقارنة بين دعوة نوح ودعوة سليمان، سنجد فى الثانية تصريحًا بإرادته عليه السلام الاستقبال (من بعدى).

وقد يقول قائل:

إن ما خُص به سليمان عليه السلام هو تسخير الجن فى أعمال النفع، وأما الضرر فلا.

والرد:

أن سليمان عليه السلام كان طليق اليدين، لا مقيدًا فى إدارة ملكه. قال تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص:٣٩]. وأما كونه عليه السلام قد استعان به على إرساء العدل وإقامة حدود الله والدعوة لدينه، فهذا هو خلق الأنبياء. وما ذكره القرآن الكريم عما كان يعمله الجن له، يصلح أن يُستخدم للضر أو النفع.

وعلى هذا تفهم دعوة سليمان بألا ينبغى ملكه لأحد من بعده بأنها كانت حرصًا منه على ألا يؤول منه شىء إلى من يُحتمل أن يسىء استخدامه.

وقد يقول قائل: إن التسخير كان لأعمال محددة.

والرد على ذلك من القرآن، أيضًا:

قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [سبأ: ١٢]. وقال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾ [سبأ:١٣]. والشاهد: ﴿مَا يَشَاءُ﴾. وأما ﴿مِن﴾ فهى للبيان ولا يستفاد منها الحصر. وقال تعالى: ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾ [ص:٣٧]، فالبناء كل ما ينجز فوق الأرض، والغوص كل ما يُعمل فى جوفها. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُ

ويعملون عملا دون ذلك﴾ [الأنبياء: ٨٢]. والشاهد ﴿عملا دون ذلك﴾ . فلفظة (عمل) هي لبيان الجنس أو النوع وتنكيرها للتعميم.

وفي هذا رد على ما شاع من أقاويل، مفادها، أن المصريين القدماء قد استعانوا بالجن في بناء الأهرامات وحراستها، حتى وإن بنيت قبله؛ ذلك لأن معنى التسخير المذكور في الآية يدل على أن هذا لم ينبغ لمن قبله.

• فماذا عن الكهانة، إذن؟! وهل هناك فارق بينهما؟

وحتى لا نخوض في الحديث عن الكهانة وننحرف عن موضوعنا الرئيسي سيركز الحديث على ثلاث نقاط:

أولها: على الرغم من أن الكهانة (ادّعاء علم الغيب) والسحر يشتركان - تمشيا مع هذا القول - في كونهما يقومان على علاقة بين جن وإنس، إلا أنهما يفترقان في كون الساحر يطلب معونة الجن في القيام بعمل ما، أو إحداث تأثير في الذوات والأعيان، وهو ما يشابه ما كان لسليمان عليه السلام. وأما الكهانة فتعتمد على ما يسنح للجن من أخبار.

ثانيًا: أنها قد بطلت بمبعث محمد ﷺ حيث مُنع الجن من استراق السمع من السماء الدنيا، حتى لا تختلط النبوة بالكهانة. قال تعالى: ﴿**وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا**﴾ [الجن: ٩]. وقال تعالى: ﴿**وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ**﴾ [الصافات: ٨، ٩]. وسبب المنع قائم بحفظ القرآن الكريم، الذي هو معجزة نبوة محمد وإعجازه مستمر ومتجدد حتى يوم الحساب والجزاء، وفيه من النبوءات ما لم يتحقق وفيه من الآيات ما لم تنكشف دلالتها بعد.

ثالثًا: ومما يُشاع عن الكهانة، ما يخبر به الجني وليه من الإنس بما غاب عن غيره مما لا يطلع عليه الإنسان غالبًا، أو ما يطلع عليه من قرب منه لا من بُعد، مستشهدين في ذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ**﴾ [الأعراف: ٢٧].

والآية ـ والله أعلم ـ لا تثبت لهم فضلاً علينا فى العلم بأحوالنا، وهى تثبت فقط أنهم مهيؤون بفطرتهم لرؤيتنا، على خلقتنا التى نحن عليها، بينما نحن لسنا كذلك. وانظر إلى رداءة حال الجن، حينما وصفوا المشهد بالغيب. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ: ١٤].

والضمير (هم) فى قوله ﴿دَلَّهُمْ﴾ تعود على الجن؛ لأن الآية السابقة لها تتكلم عما كان يعمله الجن لسليمان عليه السلام. ولأن جثمان الأنبياء لا يتحلل بعد الموت لم تتمكن دابة الأرض إلا من أكل منسأته، فلما خر ـ حينها فقط ـ عرفت الجن بموت سليمان. ولاحظ أنهم، وحدهم، من ذكروا فى هذا الموقف، فلم يذكر شىء عن الإنس، مما يدل على أنهم، وحدهم من جهلوا موته لأجل لا يعلمه إلا الله. فأين هذا مما يشاع عنهم؟! فما جهلوه كان مشهداً ماثلاً أمامهم!!

وحتى نطمئن إلى هذا لا بد ـ أولاً ـ من التحرر من سلطان الأوهام الموروثة والوافدة..

ويأتى الحديث الآن عن: استعلاء النفس عن البدن وانجذابها إلى عالم السموات وانعكاس ذلك على قوتها التأثيرية فى العالم المحيط بها (خارقية السحر)..

وليدلل الفخر الرازى على هذه القضية سلك مسلكًا فلسفيّا واستخدم الاستقراء(*) فبدأ بسوق أمثله من الواقع ليبرهن على طواعية النفس للوهم(**) (...) ثم انتقل من ذلك ـ مستدلاً بما سبق ـ إلى إثبات أن المبادئ القوية للأفعال هى التصورات النفسانية. وبعد أن اطمأن ـ فى استدلاله ـ إلى أن التصورات النفسانية هى مبادئ حدوث الحوادث فى البدن بالتمثيل من الواقع، جاز نحو القول بكونها ـ أى التصورات النفسانية ـ مبادئ لحوادث خارج البدن. وبرهن

(*) الاستقراء (فى المنطق): تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية، كما فى المعجم الوسيط (قرأ).

(**) سبق أن عرض هذا بشىء من التفصيل عند الكلام عن أنواع السحر نقلاً عن تفسير القرآن العظيم لابن كثير.

على ذلك بـ «العين». وخرج من كل هذا باستنتاج مؤداه أن هناك نفوسًا قوية لا تحتاج إلى آلات وأدوات للتأثير فى العالم الخارجى، وهناك نفوس ضعيفة تحتاج إلى الاستعانة بهذه الأدوات. وتحقيق ذلك ـ طبقًا له ـ أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم السموات كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، وأما إذا كانت شديدة التعلق باللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا فى البدن. وقد أقره ابن كثير على ما ذهب إليه، إلاَّ أنه فرق بين ما يأتى على أيدى الصالحين من خوارق للعادات وهو ما يُعرف بالكرامات، وما يأتى على أيدى الأشقياء المخالفين للشريعة من السحرة كالمسيح الدجال.

والرد على هذا كالآتى:

١ ـ أن طواعية النفس للوهم لا تصلح لأن تكون قضية أولية لإثبات خارقية السحر، ولكن العكس صحيح؛ لأنها تؤكد قابلية النفس للانخداع بأعمال السحر وتوهم حقيتها على الرغم من زيفها فعلى الرغم من تيقن موسى عليه السلام بأن ما يفعله السحرة هو خداع وإيهام خُيل إليه أن حبال سحرة فرعون وعصيهم تسعى. قال تعالى: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ**﴾ [طه: ٦٦].

٢ ـ وأما كون التصورات النفسانية مباد لحدوث الأفعال والكيفيات فى الأبدان. فذاك تبسيط لحقيقة علاقة التفاعل المتبادل والمعقد بين النفس والبدن، وكأن النفس هى المصرفة لأحوال البدن كتسارع خفقان القلب وتباطئه وغير ذلك، بإطلاق، وكأن كل ما يحدث فى البدن يتم بإرادة واعية من صاحبه! فهذا ما يمجه أى عقل. وإن كان ذلك فى الجسد فبالنسبة للعالم الخارجى أوْلى.

٣ ـ وأما الاستشهاد بالعين، فلا وجه له؛ لأن الحاسد ـ ولسنا فى مقام الخوض فى ذلك ـ ومهما بلغ سواد خبيئته، فإنه لا يمارس تصريفًا مُدبرًا فيما تباشره حواسه. وعند تمنيه زوال نعمة الغير، لا يستحضر إرادة التصرف فى موضوع الحسد، على نحو معين، كمن يدير معركة هو المحارب الوحيد فيها، فأين هذا مما ينسب للساحر.

٤ ـ وأما كرامات الأولياء فهى لدُنية ـ ولسنا بصدد تفصيل الكلام فيها ـ من الله عز وجل، وليس كسبًا بشريًا. كما ذهب إلى ذلك الشاطبى فى الموافقات عند حديثه عن الكرامات والخوارق. بينما السحر يكتسب بالتعلم، وبنص القرآن الكريم. ومثل ذلك توارد الأفكار والخواطر والاتصال الروحى بين من تجمعهم علاقة حميمة، فهى ليست كسبية.

٥ ـ وأما ما روى من خوارق أعطيت للمسيح الدجال ـ ونحن أيضًا لسنا بصدد التحقيق فيها ـ فهى استثناء لقاعدة لا ينبغى أن يقاس عليه قياسًا مطردًا.

* * *

مبحث: السحر والمعجزة

• خارقية المعجزة وخارقية السحر..

كان مما لا مفر منه أن يصطدم القائلون بخارقية السحر بعقبة كئود، ألا وهى كون المعجزة خارقة للعادة. فكيف يمكن التمييز بينهما؟! وقد سلكوا فى فض الاشتباك المُتَوَهَّم بينهما سبيلاً ومسلكًا متعرجًا ملتويا، بل ومذبذبًا. وهذا ما سنراه.

ذكر القرطبى فى تفسيره: «قال علماؤنا: لا ينكر أن يظهر على يد الساحر خرق العادات مما ليس فى مقدور البشر من مرض وتفريق وزوال عقل وتعويج عضو، إلى غير ذلك مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدورات العباد. ولا يبعد فى السحر أن يستدق جسم الساحر حتى يتولج فى الكوات والخوخات، والانتصاب على رأس قصبة والجرى على خيط مستدق، والطيران فى الهواء والمشى على الماء وركوب كلب، وغير ذلك. فلا يكون السحر موجبًا لذلك، ولا علة لوقوعه ولا سببًا مولدًا، ولا يكون الساحر مستقلاً به، وإنما يخلق الله تعالى هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر، كما يخلق الشبع عند الأكل (. . .).

وقد أجمع المسلمون ـ والكلام للقرطبى ـ على أنه ليس فى السحر ما يفعل الله عنده إنزال الجراد والقمل والضفادع، وفلق البحر، وقلب العصا، وإحياء الموتى، وإنطاق العجماء، وأمثال ذلك من عظيم آيات الرسل عليهم السلام. فهذا ونحوه مما يجب القطع بأنه لا يكون ولا يفعله الله عند إرادة الساحر. قال القاضى أبو بكر بن الطيب: (وإنما منعنا ذلك الإجماع ولولاه لأجزناه). قال علماؤنا ـ والكلام للقرطبى ـ السحر يوجد من الساحر وغيره، وقد يكون جماعة يعرفونه

ويمكنهم الإتيان به فى وقت واحد، والمعجزة لا يمكّن الله أحدًا أن يأتى بمثلها وبمعارضتها. ثم الساحر لم يدَّعِ النبوة. فالذى يصدر عنه متميز عن المعجزة، فإن المعجزة شرطها اقتران دعوى النبوة والتحدى بها»[٥٢].

الرد على هذا القول:

ولعل ما ذكر على أنه تفريق بين السحر والمعجزة كان فى حقيقته تشبيه له بها فطالما أن كليهما خارق للعادة، فإن أى فارق دون ذلك، لا يتنصب واقفًا، ولا أدل على ذلك من قولة أبى بكر بن الطيب الآنفة الذكر. والحق أن السحر والمعجزة لا يمكن أن يتماسا ـ فضلاً عن أن يتقاطعا ـ ولو فى نقطة واحدة. وهاك الحجج.

* بداية، لا بد من القول بأن ما أورده القرطبى من أن السحر لا يكون موجبًا لتأثيره (. . .) ما هو إلا تأكيد لقضية التوحيد، فما من شىء يحدث فى الكون رغمًا عن إرادة الله عز وجل، سواء أكان خارقًا أو موافقًا للعادة، فما أثبته ليس بجديد، فما هو إلا دفع لحرج يستشعره كل من يعتقد بخارقية السحر.

* أن السحر يكتسب بالتعلم، بينما المعجزة لدُنِّيَّة (من لدن الله العزيز القدير) تنزل على النبى دون حول ولا قوة ولا كسب ولا عمل، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿ **وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ** ﴾ [القصص: ٣١]. . بينما السحر يكتسب بالتعلم بنص القرآن الكريم: ﴿ **وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ** ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ﴿ **إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ** ﴾ [طه: ٧١]. فهو ـ إذن ـ حيلة وكسب بشرى.

وهذا ما ذهب إليه أبو بكر الرازى (الجصاص) فى تفسيره. وتابعه فيه كلٌّ من محمد عبده ومحمد رشيد رضا.

* إن المعجزة هى برهان النبوة وليست النبوة هى برهان المعجزة. فالمعجزة كما سماها القرآن الكريم (آية) والآية هى العلامة (كما فى مقاييس اللغة ـ كتاب الهمزة) فهى علامة النبوة. تنزل على الأنبياء تدعيمًا لهم فى مواجهة تكذيب أقوامهم بهم، ولتبرهن على أن هؤلاء البشر هم بحق مرسلون من عند الخالق. بدليل أن ما يؤتوه ليس بمقدور البشر. فهى تمام للحجج الدامغة على أقوام الأنبياء

حتى تنقطع أعذارهم ويتم التبليغ وتكتمل النذر، ولذا تجد أغلب المعجزات أو الآيات كانت تنزل قبل وقوع العذاب. فلو كانت المعجزة تماثل السحر في آن كليهما خارق للعادة، وليس مما يستطيعه البشر، فأين الحُجة إذن؟! وكيف نفهم مقولة الكفار التي تواصوا بها في كل زمان ومكان بأن أنبياءهم سحرة. على أنها عناد وجحود؟!

قال تعالى في قوم فرعون: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿١٢﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٢ ـ ١٤].

وقوله تعالى: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ٢١١].

* أما القول بأن الله لا يمكن السحرة من أمر نزلت فيه معجزة، يعني أن المعجزة ليست بينة في ذاتها، فهي تحتاج إلى ما يُسمى (فترة اختبار) للتأكد من أن السحرة ليس بمقدورهم الإتيان بمثلها، وحتى تُمَاز المعجزة من السحر. وهذا يعني ـ أيضًا ضمن ما يعني ـ أن إعجاز المعجزة ليس في ذاتها، أي في مُباينتها للحوادث الأخرى كيفًا، وإنما إعجازها في الكم (أي في عدم تكرارها) وهذا ينافي وصف القرآن الكريم لهذه المعجزات بأنها آيات مبُصرة بينة.

وبهذا المنطق كيف لنا أن نعتبر حادثة الإسراء بمحمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى معجزة؟! فالكيفية وحدها هي التي تجعل الإسراء معجزة. أما كمًا، فقد أتيح لمن بعده الانتقال من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى في وقت وجيز، إلا أن الفارق يكمن في الكيفية.

كما أن المعجزة حتى تكون حجة دامغة، لا بد وأن تكون كذلك حال نزولها وقت التبليغ وبعده لا على التراخي، وحتى يكون ذلك كذلك لا بد وأن يكون إعجازها كيفيًا.

* ويبقى القول بأن المعجزة شرطها اقتران دعوى النبوة والتحدى بها؛ لأن الساحر لا يدعى النبوة. وهذا قول يفترض أن المعجزة تأتى أولاً ثم تأتى النبوة مصدقة لها!! وهذا منطق معكوس ينقضه القرآن الكريم، جملة وتفصيلاً. وحسبنا منه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٨٣) فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [آل عمران: ١٨٣، ١٨٤].. وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥].

وأين هذا كله مما أورده القرطبى نقلاً عن أبى عمرو: «من زعم أن الساحر يقلب الحيوان من صورة إلى صورة، فيجعل الإنسان حمارًا أو نحوه، ويقدر على نقل الأجساد وهلاكها وتبديلها، فهذا يرى قتل الساحر؛ لأنه كافر بالأنبياء، يدعى مثل آياتهم ومعجزاتهم، ولا يتهيأ مع هذا علم صحة النبوة إذ قد يحصل مثلها بالحيلة»[٥٣]. وأورده ابن كثير نقلاً عن الفخر الرازى فى تفسيره: «ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجزة، والعلم بكون المعجز معجزًا واجب، وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب، فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا أو قبيحًا؟!»[٥٤] إلا أن ابن كثير أنكر عليه قوله بأن العلم بالسحر ليس بقبيح.

بينما يذهب الشاطبى إلى «أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن أن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة فى الحال والاستقبال كما اطردت فى الماضى، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدى لم يقع إلا على الوجه المعلوم فى أمثاله. فإذا وقع مقترنا بالدعوة خارقًا للعادة، عُلم أنه لم يقع كذلك مخالفًا لما اطرد إلا والداعى صادق»[٥٥].

• الفعل الإلهى ﴿كُن فيكُونُ﴾ ..، وكيد السَحَرة..

ما حقيقة تأثير السحر فى الحواس وإدراكها؟ وفى القلوب والأمزجة؟

وإذا كان ما سبق إنكارًا لمضاهاة السحر للمعجزة فى الخارقية، فإن سحر التخييل والإيهام يشابه ما خص به الله محمدًا ﷺ فى غزواته. قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣].. وكان ذلك فى غزوة بدر. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾ [الأنفال: ٤٤].. وكان ذلك أيضًا فى غزوة بدر. ولما كان ذلك كذلك، فلم العجب من القول بخارقية السحر ومضاهاته للمعجزة، إذن؟!

وحتى نجيب على هذا التساؤل، لا بد من طرح تساؤل آخر: هل مارس سحرة فرعون فعلهم (كيدهم) على موضوع السحر (الحبال والعِصى) أم على أعين الناس (حاسة الإبصار)؟

والإجابة على هذا التساؤل تُستخلص من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١١٥ - ١١٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٦ - ٦٩].

ففى سورة الأعراف جاء ذكر الإلقاء قبل سحر أعين الناس. فلو كان كيدهم متصرفا فى حاسة الإبصار لا فى الحبال والعصى لما ذكر الإلقاء أولاً. ومصداق ذلك، ما أوضحه القرآن من أن إفكهم وصنيعهم كان فيما ألقوه من حبال وعصى. وهذا بيِّن لا مراء فيه.

وأما ما حدث للرسول ﷺ وجنده يوم بدر يختلف عما سبق تمامًا. فالفعل

الإلهى نافذ فى حاسة الإبصار وإدراكها للمرئى، والشاهد ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾، ﴿يريكموهم﴾، ﴿فى أعينكم﴾، ﴿يقللكم فى أعينهم﴾.

إذن هناك تباين بين الفعل الإلهى وبين كيد السحرة على الرغم من أن القرآن قد وصف سحرهم بأنه عظيم. وإثبات هذا مهم. لأن الفعل الإلهى ينفذ فى الحواس وإدراكاتها دون مرور بأسباب ﴿كن فيكون﴾؛ بينما المخلوق إذا أراد أن يتصرف فى إدراك الحاسة للماديات فلا بد له من سبب يصل به إلى مأربه كأن يدس الساحر فى طعام المسحور شيئًا من العقاقير المخدرة بقدر لا يفطن إليه.. إلخ ولا يستثنى من ذلك الجن. ففعل المخلوق لا يضاهى فعل الخالق أبدًا. وفى هذا رد على الذاهبين إلى أن استعانة السحرة بالجن تعينهم على التأثير فى الأشخاص والأعيان دون مباشرة أسباب تحقق مأربهم. هذا إن أراد التأثير فى الحواس، وإلا فهو يمارس حيلاً فى تلك المُدركات الحسية ليوهم المسحور بأنها على هيئة ليست هى حقيقتها. ولو فطن المسحور لتلك الحيلة وتحرر من سلطان الوهم، لنفذت حواسه إلى حقيقة الأشياء، دون حُجُب زائفة.

ولعلنا سنحتاج إلى استحضار هذا المعنى عند التعرض لسحر الرسول ﷺ.

وأما تأثير السحر فى القلوب والأمزجة، فقد سبق وأن مرّ بنا قول القرطبى: (ولا ينكر أن السحر له تأثير فى القلوب، بالحب والبغض وإلقاء الشرور، حتى يفرق الساحر بين المرء وزوجه، ويحول بين المرء وقلبه). وهناك من العلماء من ذهب إلى أنه يغير المزاج فيكون نوعًا من الأمراض. فكيف يتوصل الساحر إلى ذلك؟ هل يستطيع أن يقذف فى قلب المسحور مشاعر الحب والكراهية والبغض والحقد واللهفة على المعصية، قذفًا، وأن يقلب مزاجه من الضد إلى الضد، دون أن يتوسل إلى ذلك بوسيلة أو سبب؟ لا لشىء إلا أنه يستعين بالجن!!

قال تعالى: ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما فى الأرض جميعًا ما

ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾ [الأنفال: ٦٣].

يتجلى من هذه الآيات أنّ من يحول بين المرء وقلبه، هو الله عز وجل، وحينما يخبرنا الله عز وجل عن نفسه أنه يحول بين المرء وقلبه، فيما يشبه التحذير حيث قرنها بالتذكير بمحشرنا إليه تعالى، إنما يعنى هذا أنه أمر قد اختصه الله لنفسه، فليس لأحد من خلقه أنه يخترق الحجب والحواجز إلى هذا الحرم المكنون عن الخلق. فالله وحده هو القادر على أن يأتى الأنسان من حيث لا يحتسب، من داخله فيقذف فى قلبه ما يريد بلا وسيلة ولا سبب ولا ذريعة، هكذا ﴿كن فيكون﴾. ويستوى فى ذلك الجن والإنس والملائكة. ولكن ماذا يتصور الناس عن الشياطين؟! أهم كائنات فوق درجات المخلوقات - مثلاً - حتى يستطيعوا أن يضاهئوا بأفعالهم الفعل الإلهى، أو أن يشاركوا الله فيما اختصه لنفسه؟! تعالى الله وتنزه عن ذلك. فلتستمعوا إلى زعيمهم يتكلم يوم القيامة، وهو صادق فيما يقول: ﴿وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم﴾ [إبراهيم: ٢٢].. والشاهد: ﴿وما كان لى عليكم من سلطان﴾.

وأما قدرة السحر على تغيير الأمزجة، إنما يستند إلى قدرة الجن على التأثير فى الذوات والأعيان، عند استعانة السحرة بهم، وهذا ما سبق الكلام فيه.

ولا إنكار لقدرة الساحر، إذا ما توسل بوسائل وحيل، على أن يُدخل فى نفس المسحور الأوهام والشكوك والظنون والمخاوف والقلق. وأن يحوم حوله بهذه الحيل، فيستدرج قلبه فى الاتجاه الذى يريده، وهذا يعتمد على استعداد المسحور ولكنه لا يقذف ذلك فى قلبه قذفًا. أو أن يباشر جسده بشىء من العقاقير المؤثرة فى أعضائه أو وظائفها، بما يغير مزاجه.

ومن ذا الذى يستطيع أن يزعم أنه اطّلع على خفايا النفس حتى يجزم بأن ما طرأ عليها من تغيير كان من فعل السحر المخترق لحُجُب القلب؟! كيف هذا والإنسان كثيرًا ما يعجز عن فهم نفسه. فهذه تفسيرات درج السابقون على إطلاقها على كل ما يحدث فى حياتهم، ولا عذر لنا فى أن نقول إنها التجربة والمعاينة، إلا أن نكون ممن يقولون: هكذا وجدنا آباءنا يفعلون.

مبحث الأسماء والألفاظ
بين الشرع وعرف العرب

... وبعد هذا، كيف نفهم تكرار مادة (س ح ر) فى القرآن الكريم؟ وحتى نجيب على هذا التساؤل لا بد من الإجابة على تساؤل آخر: هل حوى القرآن أسماء حولها الشارع الحكيم عن مُسمّاها؟.

وتوطئة للإجابة عن هذا السؤال، سنبدأ بالإجابة عن سؤال أعم منه نطاقًا وهو:

هل فى اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مُسماها؟

اختلف العلماء حول هذه القضية، والحق أن اختلافهم كان فى الوصف لا الموصوف. أى أنهم اتفقوا ـ بجميع مذاهبهم ومشاربهم ـ على أن هناك تغييرًا قد أدخله الشارع على بعض الأسماء والألفاظ لتوائم المضامين العقائدية والتشريعية التى رامها الشارع الحكيم. ففى حين ذهب بعضهم إلى أن هذا التغيير تمثل فى تقييّد مطلقاتها اللغوية بحدود توضح معناها الشرعى المراد. ذهب البعض الآخر ـ وهو الأكثر ـ إلى أنه قد حدث نقل لبعض الأسماء من اللغة إلى الشرع. وأولئك فيهم من قال بأن هذه الأسماء حقيقة بالنسبة إلى عرف الشارع مجاز بالنسبة للغة.

فأما الفريق الأول فكان أبرزهم تقى الدين بن تيمية الذى ذهب إلى: «أن الشارع لم ينقلها، ولم يغيرها، ولكنه استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]. . فذكر حجًا خاصًا هو حج البيت (. . .) ومن الأسماء ما يكون أهل العرف نقلوه، وينسبون ذلك إلى الشارع. مثل لفظ (التيمم) فإن الله تعالى قال: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

طيبًا﴾ [المائدة: ٦] استعمل فى معناه المعروف فى اللغة. فإنه أمر بتيمم الصعيد (أى قصد الصعيد)، ثم أمر بمسح الوجه والأيدى منه، فصار لفظ التيمم فى عرف الفقهاء، يدخل فيه المسح وليس هو لغة الشارع، بل الشارع فرق بين تيمم الصعيد وبين المسح الذى يكون بعده، ولفظ الإيمان أمر به مقيدًا بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله (. . .) وهو إنما قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. . . بعد أن عرفهم الصلاة المأمور بها. فكان التعريف منصرفًا إلى الصلاة التى يعرفونها، فلم ينزل لفظ الصلاة وهم لا يعرفون معناه (. . .) وهذا كما فى الحديث الصحيح أنه قال: «**ليس المسكين بهذا الطواف الذى ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين، الذى لا يوجد من يعينه ولا يفطن له فيتصدق عليه، ولا يسأل الناس إلحافًا**» فهم كانوا يعرفون المسكين، وأنه المحتاج. وكل ذلك مشهور عندهم فيمن يظهر حاجته، فبين النبى ﷺ أن الذى يظهر حاجته بالسؤال تزول مسكنته بإعطاء الناس له، وإنما المسكين المحتاج الذى لا يسأل فلا يعرف ولا يعطى فإنه مسكين قطعًا. فهذا الذى يجب أن يقدم فى العطاء»[٥٦]. اهـ كلام شيخ الإسلام بتصرف نقلاً عن القاسمى.

وكان موقف شيخ الإسلام هذا منطلقًا من معارضته للمرجئة والجهمية، الذين ذهبوا إلى أن هناك ألفاظًا ظلت على ما كانت عليه فى اللغة قبل الإسلام، إلا أن الشارع زاد فى أحكامها لا فى معناها. «وهكذا قالوا فى اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج (. . .) ومقصودهم، أن الإيمان هو مجرد التصديق، وذلك يحصل بالقلب واللسان فقط»[٥٧]. وذلك ترويجًا لمذهبهم الفاسد، بأنه لا يضر مع الإيمان معصية.

وأما الفريق الذى ذهب إلى النقل ـ وهو الفقهاء والمعتزلة ـ فقد ذهبوا إلى أن هذه الأسماء هى حقيقة فى عرف الشارع ومجاز بالنسبة للغة.

قال ابن فارس فى (الصاحبى) فى باب الأسباب الإسلامية: «كانت العرب فى جاهليتها على إرث من إرث آبائهم فى لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت فى اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أُخَر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت،

وشرائط شرطت، فعفى الآخر الأول. فكان مما جاء فى الإسلام ذكر المؤمن، من الأمان، والإيمان: وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافًا بها سمى المؤمن بالإطلاق مؤمنًا. وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشىء ثم جاء فى الشرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروا، وكأن الأصل من نفقاء اليربوع. ولم يعرفوا فى الفسق إلا قولهم: فسقت الرطُّبة، إذا خرجت من قشرتها، وجاء الشرع بأن الفسق: الإفحاش فى الخروج عن طاعة الله تعالى. ومما جاء فى الشرع: الصلاة، وأصله فى لغتهم الدعاء، وقد كانوا يعرفون الزكوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة قال أبو عمرو: أسْجَد الرجل: طأطأ رأسه وانحنى (. . .)، وكذلك الصيام، أصله عندهم الإمساك، ثم زادت الشريعة النية، وحظرت الأكل والمباشرة وغيرهما من شرائع الصوم (. . .). وكذلك الزكاة لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء وزاد الشرع فيها ما زاده. وعلى هذا سائر أبواب الفقه، فالوجه فى هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول فيه اسمان: لغوى وشرعى، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم ما جاء الإسلام به، وكذلك سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان لغوى وصناعى»[٥٨].
اهـ كلام ابن فارس.

«وممن صحح القول بالنقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا فى غير لفظ الإيمان، فإنه مبقى على موضوعه فى اللغة. قال: وليس من ضرورة النقل أن يكون فى جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل»[٥٩].

قال ابن دريد فى الجمهرة: «لم يكن المُحرَّم معروفًا فى الجاهلية، وإنما كان يقال له ولِصفر؛ الصفرين، وكان أول الصفرين من الأشهر الحرم، فكانت العرب تارة تحرمه وتارة تقاتل فيه، وتحرم صفر الثانى مكانه»[٦٠]. وعلق السيوطى على ذلك بقوله: «. . . فلما جاء الإسلام، وأبطل ما كانوا يفعلونه من النسىء سماه النبى ﷺ شهر الله المحرم، كما فى الحديث «**أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم**» وبذلك عرفتَ النكتة فى شهر الله»[٦١].

وفى كتاب (ليس) لابن خالويه: «إن لفظ الجاهلية اسم حدث فى الإسلام للزمن الذى كان قبل البعثة (. . .) وفى المجمل: قال ابن الأعرابى: لم يسمع قط فى كلام الجاهلية ولا فى شعرهم فاسق، وهذا عجيب، وهو كلام عربى، ولم يأت فى شعر جاهلى، وفى الصحاح نحوه (. . .) وفى الصحاح: النفث فى المناسك: ما كان من نحو قص الأظافر، والشارب، وحلق الرأس والعانة، ورمى الجمار، ونحر البدن، وأشباه ذلك. قال أبو عبيده: ولم يجئ فيه شعر يحتج به»[٦٢].

وفى فقه اللغة للثعالبى: «إذا مات الإنسان من غير قتل قيل: مات حتف أنفه، وأول من تكلم بذلك النبى ﷺ (. . و. .) وقال ابن دريد: ومن الألفاظ التى لم تسمع من عربى قبله قوله: «لا ينتطح فيها عنزان» وقوله «الآن حمى الوطيس» وقوله: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»[٦٣].

وكل ما سبق، وهو بعض من كل، يثبت أن تغييرًا قد لحق ـ فعلاً ـ باللغة العربية بقدوم الإسلام، وكيف لا؟! وقد تبدلت العقيدة من شرك إلى توحيد. والعقيدة ـ حتمًا ـ تلقى بظلالها على كل مناحى الحياة وأنشطتها، فما بال اللغة التى يكون بها الاتصال والتعبير عن هذه المناحى والأنشطة.

فلا حجة بعد ذلك لمن يقول بأن كل ما ورد فى القرآن الكريم من ألفاظ أو صور بيانية لا بد وأن يُفهم كما فهمها العرب وقت التنزيل، طالما أن الدليل قام بخلاف ذلك، كما ذهب إلى ذلك الشيرازى.

وسوف نسوق ـ بعون الله ـ مثلاً من القرآن الكريم يعيننا على الاقتراب مما نريد توضيحه.

• الطيَرَة:

وردت مادة الطيرة فى القرآن الكريم بمشتقاتها (تطير ـ طَائِر) دون اسمها فى أربعة مواقع بأربع سور هى الأعراف والإسراء والنمل ويس.

قال تعالى:

* ﴿ فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَلَا إِنَّمَا

طائرُهمُ عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأعراف: ١٣١].

* ﴿وكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ونُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القِيامَةِ كِتابًا يَلْقاهُ مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣].

* ﴿قالُوا اطَّيَّرْنا بِكَ وبِمَن مَعَكَ قالَ طائِرُكُمْ عِندَ اللَّهِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ [النمل: ٤٧]

* ﴿قالُوا طائِرُكُم مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ [يس: ١٩].

فلنعرف أولاً ماذا كانت تعني العرب بـ «الطِّيَرَة»؟

«كانت العرب تتوقع الخير والشر مما تراه من حركة الطير حتى إنها إذا لم تطر من تلقاء نفسها تزجرها، فإذا طارت من جهة اليمين تيمنت، أى رجت وقوع اليمن والبركة والخير، وإذا طارت من جهة الشمال تشاءمت وتوقعت الشر والمصيبة ويسمى الطائر الأول، السانح، والآخر، البارح[٦٣]. وكانوا يستدلون بمجاوبات الطيور بعضها بعضًا على أمور، وبأصواتها فى غير أوقاتها المعهودة على مثل ذلك. وهكذا الظباء إذا مضت سانحة أو بارحة. إلا أن أقوى ما عندهم كان يقع فى جميع الطير، فسموا الجميع تطيرًا من هذا الوجه (...) ثم غلب استعمال لفظ التطير فى معنى التشاؤم خاصة[٦٤]. ثم أطلق على كل حدث يتوهم منه أحد أنه كان سببًا فى لحوق شر به[٦٥].

فجاء الإسلام بالنهى عن التطير والتشاؤم. بل وينفيها ففى صحيح البخارى. «حدثنا عبد الله بن محمد أخبرنا هشام أخبرنا معمر عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال النبى ﷺ **لا طيرة وخيرها الفأل،** قال: وما الفأل يا رسول الله قال: «**الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم**»[٦٦]. و(لا) هى لا النافية للجنس، أى: لا حقيقة لوجودها، وإن اعتادها العرب. وقد صحَّ عن رسول الله ﷺ أحاديث أخرى بنفس المعنى.

فبأى كيفية وردت الطيرة فى القرآن الكريم؟؟

ـ وردت الطيرة فى نطاق الجدل فى كل من سورة الأعراف والنمل ويس. حيث استخدم القرآن أسلوب المشاكلة أو القول بالموجب. وهو ما عرفه السيوطى فى

الإتقان بـ «حمل لفظ وقع فى كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه»[٦٧]. ثم أردف قائلاً: «ولم أر من أورد له مثالاً من القرآن، وقد ظفرت بآية منه، وهى قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ [التوبة: ٦١][٦٨].

فقد وضحت آيات الأعراف والنمل ويس أن أقوام الأنبياء كلما حلّ بهم ما يسوؤهم تطيروا بأنبيائهم كما تطيرت ثمود بصالح وقوم فرعون بموسى عليهما السلام فى النمل والأعراف، وتطير أهل القرية المذكورة فى يس بأنبيائهم الثلاثة. فرد عليهم القرآن بمنطقهم وبين أن طائرهم (أى سبب ما حل بهم) هو من عند أنفسهم أى بتكذيبهم وكفرهم لقوله تعالى: ﴿قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ﴾ [يس: ١٩].. أو من عند الله عز وجل ﴿أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٣١].. وقال تعالى: ﴿قَالَ طَائِرُكُمْ عِندَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٤٧].. أى أن الله هو الذى أنزل بهم هذا البلاء عقابًا لهم على كفرهم وتكذيبهم، وليس لصالح عليه السلام يد فى ذلك. وبذلك فإن المعنى متسق. فإن ما حل بقوم فرعون أو بأهل القرية أو بثمود من بلاء كان عقابًا أنزله الله بهم لقاء ما اختاروه ـ هم ـ لأنفسهم بتكذيبهم الأنبياء وكفرهم بالله. وهذا هو مفاد ما ذهب إليه المفسرون على تباين الألفاظ التى استخدموها فى ذلك.

وذهب ابن عاشور إلى: «حكى قول الرسل بما يرادفه ويؤدى معناه بأسلوب عربى تعريضًا بأهل الشرك من قريش الذين ضربت لهم القرية مثلاً. فالرسل لم يذكروا مادة الطيرة والطير وإنما أتوا بما يدل على أن شؤم القوم متصل بذواتهم لا من المرسلين، وهذا بمنزلة التجريد لضرب المثل لهم، بأن لوحظ فى حكاية القصة ما هو من شئون المشبهين بأصحاب القصة»[٦٩].

بينما وردت الطيرة فى سورة الإسراء فى سياق مختلف فكلمة (طائره) لم ترد مشاكلة كما فى الحالات السالفة الذكر. فماذا قال المفسرون فيها؟ قالوا:

«معناه، وألزمنا كل إنسان عمله من خير أو شر فى عنقه. عن ابن عباس ومجاهد وقتادة، يريد جعلناه كالطوق فى عنقه. وإنما سمى العمل طائرًا، على عادة العرب فى قولهم جرى طائره بكذا (...)، وقيل معناه جعلنا لكل إنسان

دليلاً من نفسه؛ لأن الطائر عندهم يستدل به على الأمور الكائنة، فيكون معناه، كل إنسان دليل نفسه، وشاهد عليها، إن كان محسنًا فطائره ميمون وإن أساء فطائره مشئوم»[٧٠]. وقال الطبرى: المعنى، وكل إنسان ألزمناه ما قضى أنه عامله وهو صائر إليه من شقاء أو سعادة بعمله فى عنقه لا يفارقه»[٧١]. وقيل أراد به التكليف: أى قدرنا إلزامه الشرع، وهو بحيث ولو أراد أن يفعل ما أمر به وينزجر عما زجر عنه أمكنه ذلك»[٧٢].

ومع تمام الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ أى كتاب أعماله الحسنة والسيئة، يكون من الصعب الأخذ بتفسير الطبرى. ولكن علينا أيضًا أن نوفق بين التفاسير الأخرى، وذلك ممكن.

وأيًا ما كان فورود (طائره) فى هذا السياق هو من قبيل ما سماه السيوطى فى الإتقان بـ (مجاز المجاز) فالطائر هنا ليس هو الكائن الحى ذا الجناحين، وإنما هو سبب السعد والنحس، والشؤم والخير بالكيفية التى يعتقدها العرب وتفهم من لغتهم. ثم جعل هذا المعنى بمثابة حقيقة بالنسبة لمجاز آخر، وهو اختيار الإنسان للشر أو الخير، والذى يلازمه حتى يوم الحساب وبالتالى اختياره لشقائه وسعادته فى الدار الآخرة.

والمقصود هنا: أن القرآن الكريم التقط مادة الطيرة من كلام العرب لا ليؤكد أو يوافق معناه عندهم، ولكن ليبطله مقيمًا بدلاً منه معنًى شرعيًا يتفق، ومقاصد العقيدة والشريعة. إلى جانب أن استخدامه هو من باب تقريب المعنى لأفهامهم من واقع كلامهم. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

وأما ما ساقنا إلى القول بذلك:

١ ـ موارد اللفظ، فقد وردت مادة الطيرة إما فى سياق الجدل، فكانت على سبيل مشاكلة قول الآخرين، وإما وردت فى سياق تم فيه تعريفها تعريفًا مخالفًا كلية لمعناها عند العرب.

٢ ـ الأحاديث الصحيحة الواردة فى هذا الباب، والتى جاءت موافقة لموارد الطيرة فى القرآن الكريم دون أدنى تعارض شكلى أو جوهرى.

● فماذا عن السحر؟ وكيف ورد فى القرآن؟

وردت مادة (س ح ر) فى القرآن الكريم تسعًا وخمسين مرة، على النحو التالى:

* وردت ثمانى وثلاثين مرة حكاية عن أقوام الأنبياء فى وصفهم للأنبياء أو الكتب السماوية أو المعجزات التى نزلت عليهم (عليهم الصلاة والسلام) كفرًا وتكذيبًا.

* وورد ثلاث مرات فى سياق الجدل والإنكار على الكفار فى معتقداتهم. قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٨، ٨٩].. وقال تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ [يونس: ٧٧].. وقال تعالى: ﴿أَفَسِحْرٌ هَٰذَا أَمْ أَنتُمْ لا تُبْصِرُونَ﴾ [الطور: ١٥].

* وخمس عشرة مرة وردت فى وصف سحرة فرعون وسحرهم، إما بوصف القرآن مباشرة، أو حكاية عنهم أو عن موسى عليه السلام.

* ومرة فى سورة البقرة (وهى التى سبق الحديث عنها).

* ومرتين وردت حكاية عن الكفار فى وصفهم النبى ﷺ بأنه من المسحرين قال تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾ [الشعراء: ١٥٣].. بمعنى ذى سَحْر كناية عن أنه بشر يأكل ويشرب. وهذا المعنى لا يدخل فى موضوع السحر.

* ولا شك فى أن الحكاية عن الكفار فى وصفهم وقذفهم أنبياءهم بالسحر، يُراد منه تكذيب معتقدهم فى حال الأنبياء، ولا يلزم منه إثبات معتقدهم بإطلاقه. فسوق السحر على هذا النحو لا يُعول عليه فى تعريفه. ومثله، سوقه فى صيغة سؤال استنكارى على الكفار.

* وأما قصة سحرة فرعون، فسحرهم كان من التخييل والإيهام (الشعوذة) وهذا بنص القرآن، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

* وفيما عدا ذلك لم يرد السحر بلفظه فى القرآن فيما عدا ما ذهب المفسرون، أو بعضهم إلى أنه من أنواعه وهو النفث فى العقد فى سورة الفلق. وهو ما سيأتى الكلام عنه إن شاء الله.

* * *

مبحث: النفث فى العقد

كيف ورد النفث فى العقد فى القرآن الكريم؟

ورد النفث فى العقد فى القرآن الكريم فى مقام الاستعاذة فى سورة الفلق. قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ١ ـ ٥].

وطالما أن النفث فى العقد ورد فى مقام الاستعاذة التى أمر بها رسول الله ﷺ ومن ورائه أمته، فلابد وأن يكون له حقيقة. فما حقيقة النفث فى العقد؟

• ماذا تعنى لفظتا «نفث» و«عقد»:

وإذا ما سرنا على منهاج تتبع موارد اللفظ فى القرآن الكريم فسوف نجد:

١ ـ أن مادة (ن ف ث) لم ترد فى القرآن الكريم إلا مرة واحدة هى التى نحن بصددها الآن. ولذا فسوف نعتمد على معرفة معناها من المصادر اللغوية.

٢ ـ أن مادة (ع ق د) وردت فى القرآن الكريم ست مرات غير النفث فى العقد.

وجاءت بمعانى توثيق الأيمان، والإصرار، والعهد، وميثاق الزواج ورباطه، وعجمة اللسان.

وهذه الموارد ـ على هذا النحو ـ لا نستطيع التعويل عليها تمامًا فى تعرُّف النفث فى العقد، وإن كانت ترشدنا بعض الشيء، إذا ما اجتمع إليها غيرها من القرائن. وبالتركيز على عقدة التى هى مفرد عقد، فقد ذكرت فى القرآن مرتين بـ (عقدة النكاح). وعُقدة النكاح ـ كما ذكر ابن فارس ـ «وعقدة كل شيء: وجوبه وإبرامه، والعُقدة فى البيع: إيجابه»[٧٣].

وقد ذكر ابن فارس فى (مقاييس اللغة أيضًا، أن: (عقد) العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدّ، وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها (. . .) ويُقال إن المعقد، هو الساحر قال:

يعقد سحر البابلين طرفها مرارًا وتسقينا سُلافًا من الخمر

وإنما قيل ذلك لأنه يعقد السحر. قال الدريدى، (عقد فلان كلامه، إذا عمّاه وأعوصه). وقد جاء فى كتاب الله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾. من السواحر اللواتى يعقدن فى الخيوط»[٧٤]: اهـ بتصرف.

وذكر ـ أيضًا ـ فى باب النون والفاء وما يثلثهما: (نفث) النون والفاء والثاء أصل صحيح يدل على خروج شىء من فم أو غيره بأدنى جرس. منه نفث الراقى ريقه، وهو أقل من التفل. والساحرة تنفث السم. و(لو سألنى نفاثة سواك ما أعطيته) وهو ما بقى فى أسنانه فنفثه. ودم نفيث، نفثه الجُرح»[٧٥].

وفى لسان العرب: النفث شبيه بالنفخ.

وورد فى القاموس المحيط: (نفث الشيطان: الشعر)[٧٦]. «وكان بين الكهانة والشعر جامع فى خيال المشركين؛ إذ كانوا يزعمون أن للشاعر شيطانًا يُملى عليه الشعر وربما سموه الرئِّى. (. . .) وإنما كان ادّعاء ذلك من اختلاق بعض الشعراء بين عامة العرب»[٧٧]. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه كان ينفث فى كفيه بالمعوِّذتين ثم يمسح بهما فى مرضه الذيس مات فيه.

وقد وردت روايات ـ بغض النظر عن صحتها ـ تصف الوحى بالإلقاء فى الروع: «**إن روح القدس نفث فى روعى..**» أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام. وهو هنا الإلقاء فى النفس»[٧٨]. وهو نوع من (الوحى) وقد ساق ابن منظور فى (لسان العرب) بعض استخدامات العرب للكلمة، ومنها: «وفى المثل: لا بد للمصدور أن ينفث. وهو ينفث عليّ غضبًا؛ أى كأنه ينفخ من شدة غضبه. والقدر تنفث وذلك فى أول غليانها. والحية تنفث السُّم حين تنكُز. وأما قوله فى الحديث فى افتتاح الصلاة: اللهم إنى أعوذ بك من الشيطان الرجيم؛ من همزه ونفثه ونفخه. . ، وأما النفث فتفسيره فى الحديث أنه الشعر. قال أبو عبيد: سمى النفث شعرًا؛ لأنه كالشىء ينفثه من فيه مثل الرقية. اهـ ابن منظور بتصرف.

ونخلص من ذلك إلى: أن العرب استخدمت النفث استخدامًا حسيّا ومعنويّا لما يخرج من الفم كلامًا ـ كان أم غيره ـ أو من غير الفم. بأيسر قدر وألطف كيف ويتسع استخدامها ليشمل إدخال الشيء فى الشيء، وإخراج الشيء من الشيء، ماديًا كان أم معنويًا، بأيسر قدر وألطف كيف.

• فما كيفية النفث فى العُقد (كنوع من أنواع السحر، حَسَب القائلين به)؟

وسنحاول أن نستقى ذلك مما ذكره ابن خلدون فى (الفصل الثانى والعشرين) من مقدمته، عنه السحر والطلسمات. حيث قال:

«ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواص (. . .) موجودة فى المسحور (. . .) ثم يتكلم على تلك الصورة التى أقامها مقام الشخص المسحور عينًا أو معنًى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه فيه، بتكرير مخارج تلك الحروف من الكلام السوء ويعقد على ذلك المعنى فى سبب(*) أعده لذلك تفاؤلاً بالعقد واللزام وأخذ العهد على من أشرك به من الجن فى نفثه فى فعله ذلك، استشعارًا للعزيمة بالعزم، ولتلك البنية والأسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فتنزل عنها أرواح خبيثة. ويقع عند ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر. وشاهدنا أيضًا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد ويتكلم عليه فى سره فإذا هو مقطوع متخرق. . .»[٧٩].

ويستخلص مما سبق: أن سحر النفث فى العقد يقوم على كلام يُعظم به غير الله طلبًا لتسخير الجن فى مطلب معين، ويعتمد فى تأثيره على ما يقوم به الجن من تأثير فى الذوات والأعيان. ولا إنكار لصدور مثل هذه الأفعال والأقوال من الدجاجلة، وإنما محل الخلاف هو حقيقة تأثيرها. فهذا ما سبق وأن رد البحث عليه بنص دعوة سليمان عليه السلام.

❊ ❊ ❊

(*) السبب هنا هو: الحبل، أو ما شابهه.

• **ما ورد فى تفسير ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾:**

ذكر ابن جرير الطبرى فى تفسيره لها: «ومن شر السواحر اللاتى ينفثن فى عقد الخيط، حين يرقين عليها وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل»[٨٠]. ونقل روايات بهذا المعنى عن ابن عباس، والحسن وقتادة وطاووس ومجاهد وعكرمة وابن زيد.

وفى ذلك، ذكر ابن حجر فى فتح البارى: «والنفاثات: السواحر، هو تفسير الحسن البصرى أخرجه الطبرى بسند صحيح (...) وأخرج الطبرى أيضًا عن جماعة من الصحابة وغيرهم أنه النفث فى الرقية»[٨١]. وقاله القرطبى فى تفسيره وأبو عبيدة فى «المجاز».

روى النسائى فى سننه الكبرى (٣٥٠٨) والصغرى (٤٠٦٣٩): «أخبرنا عمرو ابن على، قال: حدثنا أبو داود، قال: حدثنا عباد بن ميسرة المنقرى عن الحسن عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ :(**من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سحر، ومن سحر فقد أشرك، ومن تعلق شيئًا وُكل إليه**)»[٨٢].

وفى (تهذيب الكمال): «أخبرنا به أبو الحسن بن البخارى(*)، قال: أنبأنا أبو جعفر الصيدلانى، قال: أخبرنا أبو على الحداد، قال: أخبرنا أبو نعيم الحافظ، قال: أخبرنا أبو القاسم الطبرانى، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة، قال: قال: حدثنا أحمد عبد الله بن على بن سويد بن مَنْجوف السدوسى، قال: حدثنا أبو داود الطيالسى، (بسنده، مثله)»[٨٣].

وفى (الكامل فى ضعفاء الرجال) لابن عدى: «حدثنا عبد الحكم بن نافع، حدثنا عبد الله بن الهيثم، حدثنا أبو داود، حدثنا عباد المنقرى، عن الحسن، عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من عقد عقدة فنفث فيها فقد سحر ومن سحر فقد أشرك**»[٨٤].

(*) وهو غير الإمام محمد بن إسماعيل البخارى صاحب الصحيح.

التعليق على هذه الروايات:

سنبدأ بالتعليق على رواية: (من عقد عقدة ثم. . .) فهى:

١ - حديث غريب(*)[٨٥] (. . .) (سندًا ومتنًا). فلم يرو هذا المتن إلا من وجه واحد. أى أن هذا المتن قد تفرد به أبو هريرة، ثم تفرد به عنه الحسن البصرى، فتفرد به عن الحسن عباد بن ميسرة المنقرى، وأخيرًا تفرد به عن عباد أبو داود الطيالسى. ويُدعم هذا ما قاله الطبرانى فى ذلك: «لم يروه عن عباد بن ميسرة إلا أبو داود»[٨٦]. ولا يقدح فى هذا تعدُّد من رووه عن أبى داود، «لأنه تعدد سنده فيما بعد التفرد»[٨٧].

«والحديث الغريب عند المحدثين هو الحديث الذى تفرد به راويه، سواءٌ تفرد به عن إمام يجمع حديثه أو عن راوٍ غير إمام»[٨٨]. «وقد قال أبو داود فى رسالته إلى أهل مكة. . . (. . . فإنه لا يُحتج بحديث غريب، ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العلم. . .) وقال: (. . . ولو احتج بحديث غريب وجدت من يطعن فيه. . .). وقال إبراهيم النخعى: (كانوا يكرهون الغريب من الحديث)»[٨٩] أى أهل العلم.

إلا أن القول بعدم الاحتجاج به ليس على إطلاقه، فيُحتج به إذا توافرت فيه شروط الصحيح (كحديث: إنما الأعمال بالنيات)، أو شروط الحسن، وإلا فهو مردود وهو الغالب على الغرائب، كما عرفت من تحذير العلماء منها(**).

فهل استوفى الحديث شروط الصحيح أو الحسن؟ هذا ما سيتضح من خلال استكمال نقده.

٢ - عباد بن ميسرة المنقرى، ما حاله؟

أورد ابن عدى فى ترجمته: «حدثنا أحمد بن على بن بحر، حدثنا عبد الله بن الدروقى، حدثنا يحيى بن معين، قال: عباد بن ميسرة منقرى ضعيف.

(*) «الغريب لغة هو المنفرد. وسمى كذلك لأنه كالغريب الوحيد الذى لا أهل عنده».

(**) انظر الغريب سندًا ومتنًا فى شرح علل الترمذى لابن رجب الحنبلى، ومنهج النقد فى علوم الحديث لـ (نور الدين عتر).

حدثنا ابن حماد، حدثنا عباس، عن يحيى، قال: عباد بن ميسرة المنقرى ليس حديثه بالقوى ولكنه يكتب.

قال الشيخ (ابن عدى): ولعباد المنقرى عن الحسن وغيره غير ما ذكرت، وهو ممن يكتب حديثه.

قال أبو بكر الأثرم: ضعف أبو عبد الله (أحمد بن حنبل)، عباد بن ميسرة.

وقال إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين: ليس به بأس.

وقال أبو داود: ليس بالقوى. وقال النسائى: ليس بالقوى. وقال الربيع بن عبد الله بن خُطاف البصرى: كان عباد بن ميسرة، قد عاهد الله ليقرأن كل ليلة ألف آية، فإن لم يقرأ، أصبح صائمًا، فاشتد عليه.

وذكره ابن حبان فى (الثقات) وقال: كان من العباد. وقال ابن حجر فى (التقريب): لين الحديث، عابد.

وقال فيه الحافظ المزى: كان من العباد المجتهدين[٩١].

ويتضح مما سبق أنه لا يوجد تعارض بين من جرح عباد المنقرى ومن عدله. ولعل ابن حجر كان أمثلهم طريقة، إذ قال فيه: لين الحديث، عابد. فليس كونه عابدًا، يستتبع أن يكون ضابطًا لحديثه. فقد «ذكر الترمذى أنه رب رجل صالح مجتهد فى العبادة، ولا يُقيم الشهادة ولا يحفظها، وكذلك الحديث، لسوء حفظه وكثرة غفلته»[٩٢].

وهو، بما قيل فيه من ألفاظ الجرح، يتأرجح بين آخر مرتبة فى التعديل والأولى فى التجريح[*] فقد ذكر الحافظ السخاوى فى حكم هذه المرتبة: «يُعتبر بحديثه، أى يخرج حديثه للاعتبار ـ وهو البحث عن روايات تقويه ليصير بها حجة ـ لإشعار هذه الصيغ بصلاحية المتصف بها لذلك»[٩٣] أى أنه ليس بذاته حجة، والحديث ـ كما سبق ـ حديث غريب. بل وفى سنده علة، وهى الملحظ الثالث.

(*) انظر ألفاظ الجرح والتعديل ومراتبها فى منهج النقد فى علوم الحديث لنور الدين عتر ص١٠٥ ـ ١١٥.

٣ ـ أنه مُرسل خفى (منقطع): وفى الترغيب والترهيب علق الحافظ المنذرى على هذا الحديث: (.. رواه النسائى من رواية الحسن عن أبى هريرة، ولم يسمع منه عند الجمهور)[٩٤](*).

وقال أبو بكر البزار فى مسنده [٩/ ٤٤]: (والحسن لا يصح سماعه من أبى هريرة من رواية الثقات عن الحسن) وقال أبو حاتم وأبو زرعة: (من قال: عن الحسن حدثنا أبو هريرة فقد أخطأ)، وهو قول ابن معين(...)، وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى (١/ ١٣٤]: (... وهو ـ أى الحسن ـ مع ذلك كثير الإرسال، فلا تحمل عنعنته على السماع)[٩٥](**).

وأما حكمه كحكم المرسل، «قال ابن السمعانى: من منع قبول المرسل فهو أشد منعًا لقبول المنقطعات، ومن قبل المراسيل، اختلفوا»[٩٧].

إذن، فما حكم المراسيل بصورة عامة؟ ومراسيل الحسن البصرى، بخاصة؟

أهم الآراء فى ذلك، ثلاثة.

«المذهب الأول:

مذهب جمهور المحدثين وكثير من الفقهاء والأصوليين، وهو أن المرسل ضعيف، لا يحتج به. ودليلهم على ذلك: أن المحذوف مجهول الحال؛ لأنه يحتمل أن يكون غير صحابى، وإذا كان كذلك، فإن الرواة حدثوا عن الثقات وغير الثقات.

(*) الحديث المنقطع: هو الحديث الذى سقط من رواته راو واحد قبل الصحابى فى مواضع متعددة، بحيث لا يزيد الساقط فى كل منها على واحد، وألا يكون الساقط فى أول السند. والمرسل الخفى هو الحديث الذى رواه الراوى عمن عاصره ولم يسمع منه ولم يلقه، وهو نوع من المنقطع»[٩٦]. وبعض المحدثين يطلق المرسل على ما انقطع إسناده فى الابتداء والانتهاء وما بينهما، بسقوط راوٍ فأكثر، وبعضهم يطلقه على من سقط من سنده الصحابى.

(**) انظر حاشية المعلق على (علل الحديث لابن أبى حاتم) للدكتور نشأت بن كمال المصرى (٢/ ٧٢١) ص٣٨ ـ ٤٦ ففيها بحث جيد فى اختلاف العلماء فى سماع الحسن من أبى هريرة، وكيف أن الجمهور على نفيه، وأن من استند إلى تخريج البخارى له عن أبى هريرة فى صحيحه أربع روايات. إلا أن ذلك مردود عليه بأن البخارى أورده مستعضداً به مع غيره لا محتجًا به منفردًا.

المذهب الثانى:

مذهب أبى حنيفة ومالك وأصحابهما، وهو أن المرسل من الثقة صحيح يُحتج به. ودليلهم على ذلك: أن الراوى الثقة لا يسعه حكاية الحديث عن الرسول ﷺ، إذا لم يكن سمعه من ثقة، كما أن أهل تلك القرون كان غالب حالهم الصدق والعدالة(*).

المذهب الثالث:

مذهب الإمام الشافعى، وهو - كما أورده فى الرسالة - قبول المرسل من كبار التابعين بشرط الاعتبار فى الحديث المُرسل. أما الاعتبار فى الحديث؛ فهو أن يعتضد بواحد من أربعة أمور؛ أن يُروى مُسندًا من وجه آخر (أى بسند آخر)، أو يُروى مُرسلاً بمعناه عن راوٍ آخر لم يأخذ عن شيوخ الأولّ، فيدل على تعّدد مخرج الحديث، أو يوافقه قول بعض الصحابة، أو يكون قد قال به أكثر أهل العلم. وأما الاعتبار فى الراوى المُرسل؛ أن يكون الراوى إذا سمى من روى عنه لم يسمٍّ مجهولاً ولا مرغوبًا عنه فى الراوية»[٩٨]، (أى أن تكون روايته عن الثقات).

وعملاً برأى الشافعى، فإن الحديث الذى بين أيدينا حديث غريب، لا يوجد ما يعتضد به من حديث مُسند أو مُرسل كما أنه لم يصح عن أحدٍ من الصحابة قولاً يوافقه(**) ولم يتبقّ إلا ما صح عن الحسن البصرى فى تفسيره لسورة الفلق، وقول أكثر أهل العلم، وهما ما سنُرجئ الحديث عنهما بعض الشىء.

وأما كون الحسن البصرى لا يُرسل إلا عن ثقات؛ فهذا ما سنعرفه من أقوال العلماء فيه: قال الترمذى فى العلل: «حدثنا سوار بن عبد الله العنبرى، قال: سمعت يحيى بن سعيد القطان، يقول: ما قال الحسن فى حديثه: قال رسول الله ﷺ، إلا ووجدنا له أصلاً إلا حديثًا أو حديثين. قال أبو عيسى (الترمذى): ومن ضعف المرسل فإنه ضعفه من قِبل أن هؤلاء الأئمة قد حدثوا عن الثقات وغير

(*) وهذا مردود عليه بأن الفتن التى كانت سببًا للوضع والكذب على رسول الله ﷺ قد ظهرت أيام الصحابة رضوان الله عليهم، وتحديدًا فى آخر خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه.

(**) فكما لاحظت، لم يصحح ابن حجر فى تفسير ﴿النفّاثات فى العُقد﴾، إلا ما روى عن الحسن البصرى ذاته.

الثقات، فإذا روى أحدهم حديثًا وأرسله لعله أخذه عن غير ثقة. وقد تكلم الحسن البصرى فى معبد الجهنى، ثم روى عنه ـ والكلام للترمذى ـ: حدثنا بشر ابن معاذ البصرى، حدثنا مرحوم بن عبد العزيز العطار، قال: حدثنى أبى وعمى، قالا سمعنا الحسن يقول: إياكم ومعبد الجهنى، فإنه ضال مضل»[٩٩].

ثم أفاض ابن رجب فى الكلام عن مراسيل الحسن فى شرحه لما أورده الترمذى: «وقال ابن عدى: سمعت الحسن بن عثمان يقول: سمعت أبا زرعة الرازى يقول: كل شىء قال الحسن: قال رسول الله ﷺ وجدت له أصلاً ثابتًا ما خلا أربعة أحاديث[*]. وقال محمد بن أحمد بن محمد بن أبى بكر المقدمى، سمعت عليّ بن المدينى يقول: مرسلات الحسن البصرى التى رواها عنه الثقات صحاح ما أقل ما يسقط منها. وذكر البخارى فى تاريخه قال: قال الهيثم بن عُبيد الصيِّد حدثنى أبى قال: قال رجل للحسن: إنك لتحدثنا: قال النبى ﷺ، فلو كنت تسند لنا: قال: والله ما كذبناك ولا كذبنا، لقد غزوتُ إلى خُراسان غزوة معنا فيها ثلاثمائة من أصحاب النبى ﷺ.

وهذا يدل ـ والكلام لشارح علل الترمذى، ابن رجب ـ على أن مراسيل الحسن أو أكثرها عن الصحابة. وضعف آخرون مراسيل الحسن: روى حماد عن ابن سيرين، قال: كان ههنا ثلاثة يصدقون كل من حدثهم؛ وذكر الحسن، وأبا العالية ورجلاً آخر، وقال الإمام أحمد حدثنا أبو أسامة عن وهيب بن خالد عن خالد الحذاء قال: سمعت محمد بن سيرين يقول: كان أربعة يُصدقون من حدثهم: أبو العالية، والحسن، وحميد بن هلال، ورجل آخر سماه.

وقال أحمد فى رواية الفضل بن زياد: مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات، ومرسلات إبراهيم لا بأس بها وليس فى المرسلات أضعف من مراسيل الحسن وعطاء بن أبى رباح، فإنهما يأخذان من كل. وقال أحمد فى رواية الميمونى وحنبل عنه، بنحو الرواية السابقة»[١٠٠][**].

(*) هذه الأرقام تذكر على سبيل المقاربة لا الدقة، كما ترى!.

(**) ذكر البزار فى (النصب) [١/ ٩٠] قول الحسن (خطبنا ابن عباس بالبصرة) ثم قال: (فقد أنكر عليه لأن ابن عباس كان بالبصرة أيام الجمل وقدم لحسن أيام صفين فلم يدركه بالبصرة (...) فهو متأوّل يعنى خطب قومه بالبصرة انظر حاشية المعلق على (علل ابن أبى حاتم) [٢/ ٧٢١] ص٤٢.

«وقال محمد بن سعد: قالوا: وكان الحسن جامعًا عالمًا (. . .) ثقة (. . .)، وكان ما أسند من حديثه وروى عمن سمع منه، فحسن حُجة، وما أرسل من الحديث فليس بحجة، (. . .)»[١٠١].

ومما سبق يتضح أن العلماء اختلفوا فى مراسيل الحسن. إلا أن من قوّوها قالوا: (ما قال الحسن فيه قال رسول الله ﷺ وجدنا له أصلاً) وهذا يعنى أنه لا بد وأن يعتضد[*]. وقد قال الشافعى بمرسل الحسن حين اقترن به ما يُعضده فى مواضع، منها. . .»[١٠٢].

قال البيهقى (وهو شافعى متضلع): «وقد ذكرنا لابن المسيب مراسيل لم يقبلها الشافعى حيث لم ينضم إليها ما يؤكدها، ومراسيل لغيره قال بها حين انضمّ إليها ما يؤكدها، وزيادة ابن المسيب فى هذا على غيره؛ أنه أصح التابعين إرسالاً فيما زعم الحفاظ»[١٠٣] فما بالنا بالحسن.

والسؤال الآن: هل ما صحّ عن الحسن فى تفسير النفاثات فى العقد بالسواحر، والذى ذكره الطبرى فى تفسيره، يصلح لأن يعتضد به هذا الحديث المرسل، حتى يقبل[**]؟ حيث إن ابن حجر لم يصحح مما أورده الطبرى إلا أثر الحسن.

وقبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من توضيح أن الأثر الذى صح عن الحسن (وهو تابعى) هو ما يسميه العلماء حديثًا مقطوعًا، وحكمه: أنه ليس بحُجة فى ذاته. «وإذا احتف بقرائن تفيد رفعه، فإنه عندئذ يكون حكمه حكم المرفوع (إلى الرسول ﷺ) المرسل لسقوط الصحابى منه[١٠٤]».

وهذه القرائن هى: أن يكون مما لا مجال فيه للرأى والقياس، أو ما يحكيه التابعى من فعل الصحابة أو قولهم مضافًا للعهد الماضى، أو أن يصدر من التابعى ما يُفيد الرفع كقوله: أمرنا، أو نهينا. . .»[***].

(*) يَعتضد: يتقوى براوية أخرى.

(**) فأقل درجات قبول الحديث هى مرتبة الحَسَن لغيره (أى أنه ضعيف فى ذاته، إلا أنه اعتضد بغيره فقبل).

(***) انظر منهج النقد فى علوم الحديث لنور الدين عتر، مسائل تتعلق بالموقوف والمقطوع ص٣٢٨ - ٣٣١.

وكما ترى، فقول الحسن فى تفسير النفاثات فى العقد، بالسواحر، مما يدخل فى مجال الرأى، وفوق هذا فلا قرينة تدل على رفعه. وبهذا فهو لا يرقى إلى حُكم المرفوع المرسل. وهو مع ذلك أحد ما يعتضد به الحديث المرسل (الحسن عن أبى هريرة) كما ذكر الحافظ السخاوى فى فتح المغيث، ولكن هناك علة تحول دون ذلك.

فمعلوم أنهم اشترطوا فى عاضد المُرسل أن يُروى من وجه آخر ـ أى بسند آخر ـ إن كان مُسندًا (أى متصل الإسناد)، وأما إن كان العاضد مُرسلاً هو الآخر، شرطوا ذلك بأن يُرسله راوٍ آخر لا يروى عن شيوخ راوى المُرسلَ الأول. حتى يغلب على الظن عدم اتحادهما، والاطمئنان إلى تعدد مخارجه.

والعلة، هى أن من أرسل الحديث المرسل هو الحسن البصرى، كما أن الحديث المقطوع (الأثر) مروى عن الحسن، أيضًا. فمدار الروايتين على الحسن البصرى. بل إن هذا قد يُعَلّل الحديث (أى أن فيه علة تضعفه) فربما توهم من رواه عن الحسن (عباد بن ميسرة) أنه مرفوع.

مكانة هذه الروايات:

إذن فأثر الحسن ليس حجة بذاته، والحديث غريب منقطع، مُدرج فى جُملة الضعيف وكلاهما لا يعتضد بالآخر إلا إن يقال أن ما أورده البخارى فى كتاب الطب من صحيحه، معلّقًا، حيث فسر النفاثات فى العقد بـ «السواحر»(١٠٥)، إضافة إلى ما ذهب إليه أكثر العلماء يأتى موافقًا للروايتين، مما يعضدها. فالرد عليه كالآتى:

١ ـ أن تفسير البخارى هو من المعلق(*) المحذوف إسناده بالكامل، وحكمه: أنه لا يفيد العلم القطعى، أو الصحة. ومستندنا فى ذلك هو ما ذكره الحافظ السخاوى فى (فتح المغيث) تحت (حُكم الصحيحين فيما أسند فيهما وغيره والتعليق): «. . . وبما تقدم تأيد حمل قول البخارى: (ما أدخلت فى كتابى إلا ما

(*) الحديث المعلق: هو ما حُذِف مُبتدأ سنده، سواء كان المحذوف واحدًا أو أكثر على التوالى، ولو إلى آخر السند»(١٠٦)؛ وآخره الرسول ﷺ أو الصحابى أو التابعى.

صح)[*] على مقصوده به، وهو الأحاديث الصحيحة المسندة دون التعليق والآثار الموقوفة على الصحابة فمن بعدهم... وظهر افتراق ما لم يكن بطريق القصد فى الحكم عن غيره واستثناؤه من إفادة العلم..، وهل يلتحق بذلك ما يحذف فيه جميع الإسناد من عدم الإضافة لقائل؟... الظاهر نعم، وحكمه من غير ملتزمى الصحة، والانقطاع[١٠٨]. اهـ السخاوى بتصرف.

٢ ـ وأما أقوال العلماء، فهى تجرى على الحقيقة العرفية، حيث الدجاجلة الذين يروجون حيلهم على الناس بأفعال وطقوس، من ضمنها عَقد عُقدٍ والنفث فيها، زعمًا منهم أن ذلك مما يطلبون به معاونة الجن لهم على ما يُريدون.

وأما كثرة الذاهبين إلى هذا التفسير من المفسرين، فالرد عليه كالآتى:

ذكر ابن حزم الأندلسى فى كتابه فى أصول الأحكام: «قال على: ... ولأن كثرة القائلين بالقول لا تصحح ما لم يكن صحيحًا قبل أن يقولوا به، وقلة القائلين بالقول لا تبطل ما كان حقًا قبل أن يقول به أحد (...) وأيضًا فإن القول قد يكثر القائلون به بعد أن كانوا قليلاً، ويقلون بعد أن كانوا كثيرًا»[١٠٩].

والأغلب فى الظن أن هذا التفسير يستند إلى عُرف العرب فى الجاهلية والإسلام ووردت أبيات من الشعر العربى بهذا المعنى.

قال عنترة:

فإن يبرأ فلم أنفـث عليـه ... وإن يُفقد فحُق له الفقود[١١٠]

وقال الشاعر:

لعمـر أبينا مــا نزلنا بعـامر ... ولا عامر ولا النفاثى نوفل

واشتقاق (نفاثة) وهو فعُالة من قولهم: نفث الراقى ينفث نفثًا[١١١].

وقال:

أعـوذ بربى من النافثات ... فى عِضَه العاضه المعضه[١١٢]

(*) لأن البخارى قد وسم كتابه: بـ (الجامع المسند الصحيح المختصر فى أمور رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه)[١٠٧]. والشاهد: المسند الصحيح، أى المتصل السند من مبتدئه إلى آخره.

[العِضه: الكذب - النميمة - السحر][113].

وقال مُتَمِّم بن نويرة

نفثت فى الخيط شبيه الرقى   من خشية الجنة والحاسد[114]

ومما سبق نجد أن هذه الحقيقة العُرفية تصطدم بالحقيقة الشرعية التى سبق إثباتها، وهى أن الاستعانة بالجن لا تنبغى لأحد بعد سليمان عليه السلام، وهى ثابتة بنص القرآن الكريم، وأى استثناء لها، لاَ بد وأن يكون، هو الآخر، ثابتًا بنص قطعى صحيح.

• هكذا تعارضت الحقيقة العُرفية مع الحقيقة الشرعية.

وبمعنى آخر تعارض التفسير بالمأثور مع التفسير بالاجتهاد، فكيف يُرجح بينهما؟؟

ذكر العلامة أبو شهبة فى النقطة الخامسة من حديثه عن المنهج القويم فى تفسير القرآن الكريم: «. . . ٥ - مراعاة المعنى الحقيقى والمجازى، حتى لا يُصرف الكلام عن حقيقة إلى مجاز إلا بصارف، وليقدم الحقيقة الشرعية على اللغوية وكذلك الحقيقة العرفية، وليُراع حمل القرآن الكريم على معان جديدة أولى من حمله على التأكيد، وليُراع الفروق الدقيقة بين الألفاظ»[115].

وفى موضوع آخر، عند كلامه عن التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالاجتهاد، قال أبو شهبة:

«التفسير بالمأثور الثابت بالنص القطعى لا يمكن أن يُعارض بالتفسير بالرأى والاجتهاد. . . أما إذا كان المأثور ليس نصًا قطعيًا بل ظاهرًا، أو خبر آحاد أو نحو ذلك، مما لا يوجب العلم القطعى، وقد عارضه التفسير بالرأى والاجتهاد، ففى هذه الحالة لا يخلو: إما أن يكون ما حصل فيه التعارض مما لا مجال للرأى فيه، كسبب النزول، أو أحوال القيامة، واليوم الآخر، أو للرأى فيه مجال. (. . .) وإن كان الثانى: فلا يخلو: إما أن يمكن الجمع بين المأثور والرأى، أو لا. (. . .) وإن لم يمكن الجمع: حمل النظم الكريم على ما ورد من المأثور، إن كان ثابتًا بطريق صحيح عن النبى ﷺ، أو بطريق صحيح عن الصحابة، بشرط ألا

يكون الصحابى معروفًا برواية الإسرائيليات. (. . .) وأما المنقول عن التابعين فإن التفسير بالرأى حينئذٍ يكون مقدمًا على التفسير بالمأثور (. . .) فيُنظر فى الأمر، فما ثبت منهما بدليل سمعى أو شهد له دليل سمعى: حُمل النظم الكريم عليه، وإن لم يُؤيد أحدهما بسمع، رجِّح ما قواه الاستدلال (. . .)[١١٦].

بل ويذهب إلى «أنه إذا كان المعنى الذى دل عليه بالرأى والاجتهاد موافقًا لما قام عليه الدليل العقلى، أو موافقًا لقطعى آخر نقلى، أو مستندًا إلى قطعى علمى: يؤُول المأثور الثابت بطريق صحيح عن النبى ﷺ، وعن الصحابة؛ ليرجع إلى هذا الرأى، إذا أمكن تأويله»[١١٧]. اهـ بتصرف. وفى هذا رد على من سيذهب إلى أن ما أورده الطبرى فى تفسير الآية، مما روى عن بعض الصحابة والتابعين - وإن لم يصح - يتقوى ببعضه البعض. فتأمل!!

وهذا يقتضى الانصراف عن المعنى الحقيقى (وهو ما تعارف عليه الناس حول النفث فى العقد) إلى معنًى مجازى. وهنا لا تتوفر قرائن المجاز الثلاث التى ذكرها ابن الوزير فى كتاب «إيثار الحق على الخلق»، وهى العقلية والعرفية واللفظية، ولكن هناك ما هو أقوى، ألا وهو الدليل النقلى القطعى (القرآن الكريم).

كما أن مطلق اللغة ينبئ بأن اللفظين لهما استخدامات عدَّة، إلا أن معتقدات العرب عن السحر هى التى رشحت أحدها دون الباقين، فكان هو المتبادر إلى الأفهام فى عُرف العرب.

• التفسير (التأويل) الذى يطرحه البحث:

وسوف يطرح البحث هنا أقرب التأويلات لما يُفهم من القرآن الكريم عن طبيعة السحر، من أنه تخييل وإيهام، وعن أثره فى تفريق المجتمعين، وأشده التفريق بين الزوجين.

وسوف يُبتدأ بتوضيح المقصود بجمع (النفاثات)، ذهب من فسر الآية بأنهن السواحر إلى أنه جمع مؤنث سالم، وذلك لغلبة مزاولة السحر فى النساء. ولكنها قد تحتمل أن تكون جمع الجمع كما نبه إلى ذلك الإمام محمد عبده. فالمفرد من صيغة المبالغة (نفاث) والجمع (نفاثة) وجمع الجمع (نفاثات) و(نفاثة) هى جمع بتأول معنى (جماعة) لا باعتبار اللفظ وهذا معروف فى علم النحو. كما أقول

قناصة لجماعة القناصين. ومثله فى القرآن الكريم الصافات (وهم الملائكة). فقد ذكر الطبرى فى تفسيرها أنها جمع الجمع، أى: جمع صافة. وفى مواضع أخرى وصفت الملائكة بصيغة جمع المذكر السالم قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ﴾ [الزمر:٧٥]. . وحاشا لله أن يكون المقصود تأنيث الملائكة، فهذا عين ما أنكره القرآن الكريم على المشركين من أنهم يسمّون الملائكة تسمية الأنثى.

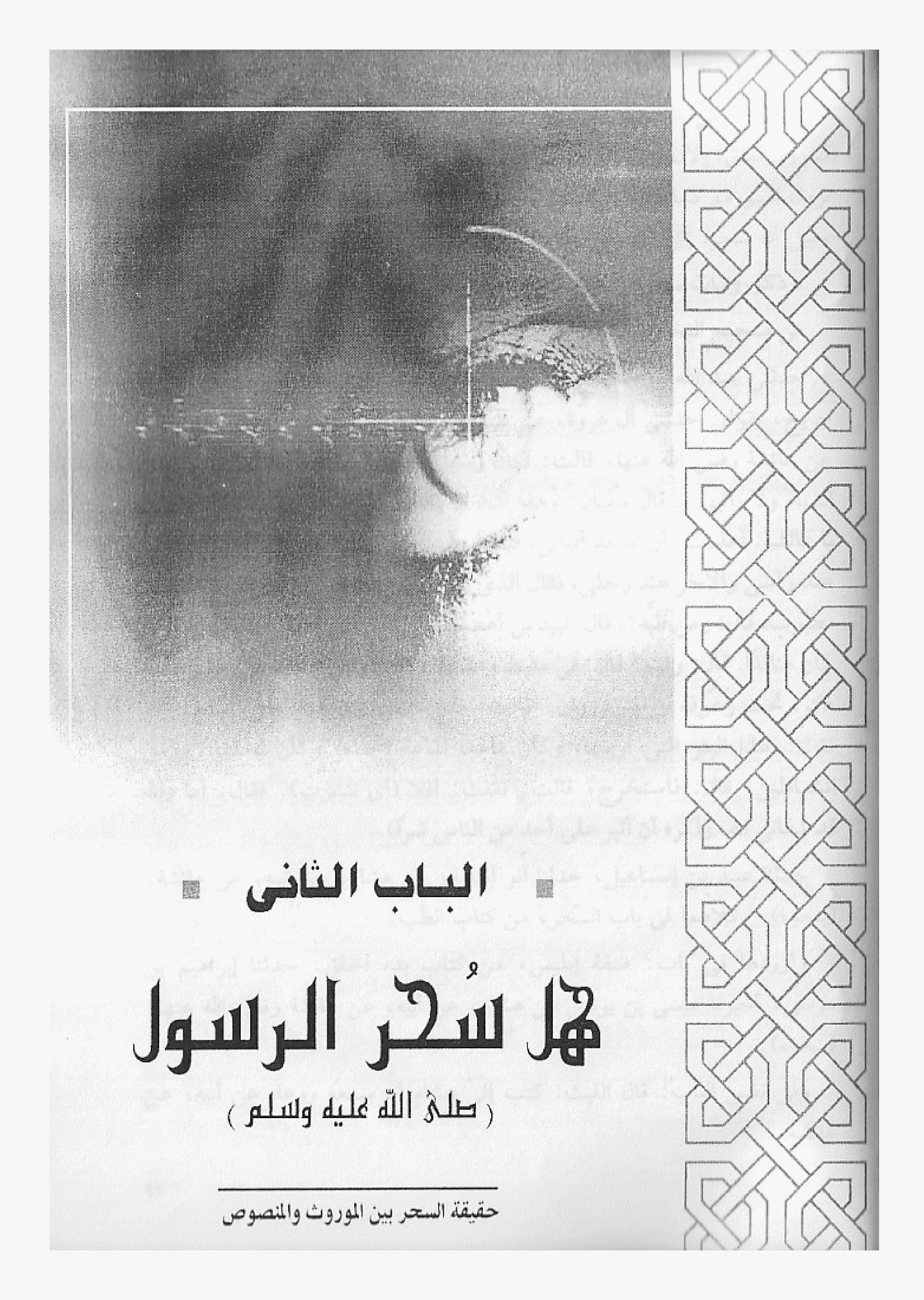
إذن فـ (نفاثات) تصح على الرجال والنساء.

وقد ذهب الأستاذ الإمام محمد عبده إلى أن المراد بـ ﴿النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾: النمامون، المقطعون للروابط، والمحرقون لها. فـ (العقد) هو ما نعرفه فى الخيط والحبل، وهو جمع (عقدة)، ثم تستعمل العقدة فى كل ما ربط وأحكم ربطه. ولذلك سمى الله الارتباط الشرعى بين الزوجين عقدة النكاح وسمى الأيمان، والقبول فى البيع ونحوه عقداً (. . .) ولا يسهل لأحد أن يحتاط من النمام فإنه يذكر عنك ما يذكر عن صاحبك، وأنت لا تعلم ماذا يقول وما يمكن أن يقول. وإذا جاءك فربما دخل عليك بما يشبه الصدق، حتى لا يكاد يمكنك تكذيبه. فلا بد لك من قوة أعظم من قوتك تستعين بها عليه؛ وهى قوة الله[١١٨].

ولعل ما تشترك فيه النميمة مع النفث، لطف الكيفية. كما أن السعى بالنميمة يشترك مع الليل فى الستر وخفاء مكامن الخطر، وهو ما ورد في الاستعاذة من شره فى الآية السابقة لها.

إذن فهذا التفسير لا ينبو ولا يبعد بالآية عن سياق السورة فى الاستعاذة مما يخشى شره ولا يُفطن لمصدره. وليس النمُّ وحده هو ما يتم فى الخفاء ويعمل على فصم العُرى، فالحيل كثيرة لتحقيق هذا.

وتصوير تلك الحيل التى يسعى بها من يريدون فصْم العُرى، والإيقاع بين الناس، بالنفث فى العقد، إنما جاء لتقريب المعنى لأفهام العرب، حسب ما تعارفوا عليه، كما كان فى قوله تعالى: ﴿أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء:١٣]. فليس هذا ليّا لعنق الآية بادعاء أمر لم يأت القرآن بمثله. ففى كلا الموضعين تم تفكيك الصورة العرفية وإعادة تركيب عناصرها لإنشاء معنًى جديد.



■ الباب الثانى ■

هل سُحر الرسول

(صلى الله عليه وسلم)

ربما كان من الأنسب أن تُساق قضية سحر الرسول ﷺ هنا، عقب التعرض لسورة الفلق؛ لأن رواية سحر الرسول ﷺ، غالبًا ما تساق على أنها سبب فى نزول السورة، كما فعل الواحدى أو أنها مناسبة لتفسير ﴿النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ على سبيل أن سحره ﷺ كان من هذا النوع.

• ذكر روايات سحر الرسول ﷺ، كما وردت فى صحيحى البخارى ومسلم:

من صحيح البخارى:

حدثنى عبد الله بن محمد، قال سمعت ابن عيينة يقول: أول من حدثنا به ابن جُريج، يقول: حدثنى آل عروة، عن عروة، فسألت هشامًا عنه، فحدثنى عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها، قالت: (كان رسول الله ﷺ سُحِر، حتى يرى أنه يأتى النساء ولا يأتيهن ـ قال سُفيان: وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذا ـ فقال **يا عائشة: أعلمت؛ أن الله قد أفتانى، فيما استفتيته فيه. أتانى رجلان فقعد أحدهما عند رأسى والآخر عند رجلى، فقال الذى عند رأسى للآخر: ما بال الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبَّه؟، قال: لبيد بن أعْصَم؛ رجل من بنى زريق؛ حليف لليهود؛ كان منافقًا. قال: وفيمَ؟ قال: فى مشط ومشاطة، قال: وأين؟ قال: فى جُف طلعة ذكر، تحت رَعُوفة فى بئر ذوران**. قالت: فأتى النبى ﷺ البئر حتى استخرجه. فقال: **هذا البئر التى أريتها، وكأن ماءها نقاعة الحناء، وكأن نخلها رءوس الشياطين**. قال: **فاستخرج**، قالت: فقلت: أفلا (أى تنشرت). فقال: **أما والله قد شفانى الله، وأكره أن أثير على أحدٍ من الناس شرًا**).

حدثنا عبيد بن إسماعيل، حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، (بنحوه). وكلاهما فى باب السحر، من كتاب الطب.

وأوردها فى باب: صفة إبليس، من كتاب بدء الخلق: حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا عيسى بن يونس عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضى الله عنها، (بنحوه).

وفى نفس الباب: قال الليث: كتب إلىّ هشام أنه سمعه ووعاه عن أبيه، عن عائشة.

وأما في صحيح مسلم:

حدثنا أبو كريب، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضى الله عنها، (بنحوه).

حدثنا أبو كريب، حدثنا ابن نمير، (به).

وكما ترى، فروايات الصحيحين مدارها على هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها. وأما استدلال ابن حجر من قول ابن جُريج: حدثنى آل عروة عن عروة بأن الحديث قد رواه غير هشام عن عروة فلا يُعول عليه. فقد أبهم ابن جُريج، فلا ندرى من هم، ولا كم عددهم، ولا حالهم وهل هم ثقات أم غير ثقات. ناهيك عن أنه قد رجع بالسؤال على هشام، وغض الطرف عن الباقين.

إلا أن هناك رواية عن زيد بن أرقم رضى الله عنه، صححها الحاكم النيسابورى، وعبد بن حُميد والحافظ العراقى (نقلاً عن سلسلة الأحاديث الصحيحة للألبانى):

(كان رجل من اليهود يدخل على النبى ﷺ، وكان يأمنه، فعقد له عقدًا، فوضعه فى بئر رجل من الأنصار..)[١١٩] الحديث، بنحو مما سبق، مع اختلافات لا تؤثر فى سياق الرواية كثيرًا، إلا قول زيد رضى الله عنه: (فأتاه جبريل فنزل عليه بالمعوذتين). ولها طريقان مدارهما سليمان بن مهران الأعمش، وهما:

«**الأولى:** من طريق: جرير عن الأعمش عن ثمامة بن عقبة عن زيد بن أرقم رضى الله عنه. وقد أخرجها الطبرانى فى المعجم الكبير، والحاكم فى مستدركه وقد صححها الحاكم وقال فيها: صحيح على شرط الشيخين.

وقد تابعه (أى جرير) شيبان عن الأعمش عن ثمامة، به. وتابعهما سفيان الثورى عن الأعمش، به.

الثانية: يرويه أبو معاوية عن الأعمش عن يزيد بن حبان عن زيد بن أرقم، به. وقد أخرجه النسائى وابن أبى شيبة وأحمد وعبد بن حميد والطبرانى أيضًا»[١٢٠].

وقد علق على الطريق الثانية الألبانى: «وهذا إسناد صحيح كما قال الحافظ

العراقى (تخريج الإحياء)، وهو على شرط مسلم ـ والكلام للألبانى ـ فإن رجاله رجال الشيخين، غير يزيد بن حبان؛ فهو من رجال مسلم»[١٢١].

التعقيب على رواية زيد بن أرقم:

أولاً: أن مدار كلا طريقى الرواية عن زيد بن أرقم، على الأعمش. فمن هو الأعمش؟ وما حاله؟

هو: سليمان بن مهران، أبو محمد الكوفى الأعمش، وثقه علماء الجرح والتعديل، إلا أنهم تكلموا فيه من ناحية تدليسه. قال الذهبى عنه فى (الميزان): «أحد الأئمة الثقات، ما نقموا عليه إلا التدليس[*] (...) وقال أيضًا: وهو يدلس، وربما يدلس عن ضعيف ولا يدرى به»[١٢٣].

وبعد أن أورد السيوطى فى (تدريب الراوى) تعريفات العلماء للتدليس وأنواعه، أورد أقوالهم فيمن كانوا يفعلون ذلك. ومن هذا قول الخطيب: «وكان الأعمش وسفيان الثورى يفعلون مثل هذا، قال شيخ الإسلام: لا شك أنه جرح، وإن وُصِف به الثورى والأعمش، فلا اعتذار بأنهما لا يفعلانه إلا فى حق من يكون ثقة عندهما، ضعيفًا عند غيرهما»[١٢٤].

فما حُكم التدليس؟

«قال ابن القطان: إذا صرح المدلس الثقة بالسماع (سمعت، حدثنا) قُبل بلا خلاف، وإن عنعن (عن فلان) ففيه الخلاف»[١٢٥].

«قال ابن عبد البر: المدلس لا يُقبل حديثه حتى يقول (حدثنا أو سمعت)، فهذا ما لا أعلم فيه خلافًا. وكأنه سلف النووى رحمه الله فى حكايته فى (شرح

(*) التدليس: فى اللغة؛ مشتق من الدلس، وهو اختلاط الظلام بالنور. سمى المدلس بذلك لما فيه من الخفاء والتغطية. وله قسمان: تدليس الإسناد، وتدليس الشيوخ. والأول على أربعة أضْرب؛ أولها تدليس الإسقاط: وهو أن يروى المحدث عمن لقيه وسمعه، ما لم يسمعه منه، مُوهمًا أنه سمعه منه، أو عمن لقيه، ولم يسمع منه موهمًا أنه لقيه وسمع منه»[١٢٢]. وتدليس الأعمش منه.

المهذب) الاتفاق على أن المدلس لا يحتج بخبره إذا (عنعن)»(١٢٦). وهذا رأى من لا يحتج بالمرسل.

«قال يعقوب شبيه: سألت ابن المدينى عن الرجل يدلس، أيكون حجة فيما لم يقل فيه (حدثنا)؟ فقال: إذا كان الغالب عليه التدليس، فلا. والأكثرون من أئمة الحديث والفقه والأصول قبلوا من حديثهم ما صرح ثقاتهم ـ خاصة ـ بوصله (كسمعت وحدثنا وشبههما)؛ لأن التدليس ليس كذبًا، وإنما هو تحسين لظاهر الإسناد، كما قال البزار. فإذا صرَّح قبلوه واحتجوا به. وردوا ما أتى منه باللفظ المحتمل، وجعلوا حكمه حكم المرسل ونحوه.

وممن ذهب إلى هذا التفصيل الشافعى وابن معين. بل وظاهر كلام ابن المدينى قبول عنعنتهم إذا كان التدليس نادرًا»(١٢٧). اهـ بتصرف أى أنهم جعلوا حكمه حكم المرسل من ضعفه وحاجته للتقوى بغيره.

ونقل السخاوى فى (فتح المغيث) عن حميد الطويل: «وفتش فى الصحاح، فإنك تجد بها التخريج بجماعة كثيرين (أى من المدلسين) مما صرحوا فيه (بالسماع) بل ربما يقع من معنعنهم، ولكن هو كما قال ابن الصلاح، وتبعه النووى وغيره محمول على ثبوت السماع عندهم فيه، من جهة أخرى، إذا كان فى أحاديث الأصول، لا المتابعات(*)، تحسينًا للظن بمصنفيها. يعنى: ولو لم نقف نحن على ذلك لا فى المستخرجات، ولا غيرها»(١٢٨).

«وأشار ابن دقيق العيد إلى التوقف فى ذلك، فإنه قال بعد تقرير أن مُعَنْعَن المُدلّس كالمنقطع ما نصه: وهذا جار على القياس إلا أن المجىء عليه فى تصرفات المحدثين وتخريجاتهم صعب عسير، يوجب إطراح كثير من الأحاديث التى صححوها. إلا، أن يدعى مُدعٍ أن الأولين اطلعوا على ذلك وإن لم نطلع نحن عليه، وفى ذلك نظر. اهـ(١٢٩).

بل ذهب ابن حجر إلى ما هو أبعد، حيث قال فى مقدمة (فتح البارى): «وأما

(*) سيأتى التعريف بالأصول والمتابعات والشواهد.

دعوى الانقطاع فمدفوعة. عمن أخرج لهم البخارى لما عُلِم من شرطه، ومع ذلك فحكم من ذكر من رجاله بتدليس أو إرسال، أن تسبر أحاديثهم الموجودة عنده بالعَنْعَنَة، فإن وجد التصريح بالسماع فيها، اندفع الاعتراض، وإلا فلا»[130].

ويستثنى من هذا الخلاف: إذا ما جاء المعَنْعَن من جهة بعض النقاد المحققين، حيث يقول القطب الحلبى فى القدح المعلى: «(...) ولذا استثنى من هذا الخلاف، الأعمش وأبو إسحاق وقتادة بالنسبة لحديث شعبة ـ خاصة ـ عنهم، فإنه قال (أى شعبة): كفيتكم تدليسهم، فإذا جاء حديثهم من طرقه بالعنعنة حُمل على السماع جزمًا..»[131] وكان ذلك فى كلامه عن الصحيحين دون غيرهما من الصحاح؛ لأنه يرى أنهما التزما شروطًا فى تخريجهما للمدلسين.

وذكر الذهبى فى (الميزان) فى ترجمة (الأعمش):.. «فمتى قال: حدثنا، فلا كلام، ومتى عنعن تطرق إليه احتمال التدليس، إلا فى شيوخ له، أكثر عنهم، كإبراهيم التيمى، وابن أبى وائل، وأبى صالح السمَّان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال»[132].

ومما سبق، يتضح أن قبول معنعنات المدلسين، ليس بابه مفتوحًا على مصراعيه، بل إنه مقيد بشروط مفصلة. حتى إن من حملوا معنعنات الصحيحين عن المدلسين على الاتصال، كان لشروط رأوها قد تحققت فيهما، وإلا، فهو من باب تحسين الظن، بل إن هناك من اعتبروها كالمنقطع. فضلاً عن أن كلامهم على ما فيه من حرج، إنما يدور حول ما كان من تصحيح الأولين لعنعنات المدلسين، لا ما ينفتح به الباب أمام تصحيح المتأخرين ـ فارجع إلى كلام ابن دقيق العيد ـ ناهيك عن أن تجويز تصحيح المتأخرين للحديث هى ـ أصلاً ـ مسألة خلافية لتعذر اطلاع المتأخرين على العلل الخفية التى لم تسطر فى الكتب وحتى من جوزها نبه على محاذير أهمها عدم الاكتفاء بتوثيق رجال السند للحكم عليه بالصحة.

وأما بالنسبة للأعمش، فقبول عنعنته مشروطة بأن يروى عنه شعبة، أو يروى ـ هو نفسه ـ عن شيوخه الذين أكثر عنهم الرواية. وكلا الشرطين غير متحقق فى طريقى الرواية عن زيد بن أرقم رضى الله عنه. فالأولى؛ رواها عن الأعمش،

جرير وتابعه شيبان، وسفيان الثورى. والثانية؛ رواها عنه أبو معاوية، علاوة على أن ثمامة بن عقبة ويزيد بن حبان، ليسا من شيوخه الذين أكثر عنهم الرواية أو صرح بالسماع عنهم كأبى صالح، وزيد بن وهب، وعمرو بن مرة، وجامع بن شداد، وغيرهم، ممن أورد الشيخان روايته عنهم.

ثانيًا: أن تصحيح الحاكم للطريق الأول وقوله: إنه صحيح على شرط الشيخين، وتصحيح الألبانى للطريق الثانى على شرط مسلم، معترض بعدة أوجه:

١ - ما يتعلق بمعنعنات المدلسين بعامة، والأعمش بخاصة، فى الصحيحين أو خارجهما، على ما سبق.

٢ - أن ثمامة بن عقبة «لم يخرج له الشيخان شيئًا»[١٣٣]، كما ذكر الذهبى، وأورده الألبانى نفسه، وإن كان ثقة، فإن هذا لا يكفى للحكم عليه بأنه على شرطهما. كما أن مسلم لم يخرج للأعمش عن زيد بن حبان، حتى وإن كان زيد ممن روى له مسلم، وباقى رجال السند ممن روى لهم الشيخان، فهذا لا يكفى للحكم عليه بأنه على شرط الشيخين أو أحدهما.

قال شيخ الإسلام: (... فعلى من يعزو إلى شرطهما أو شرط واحد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب إلى شرطه، ولو فى موضع من كتابه). وكذا قال ابن الصلاح فى شرح مسلم: (من حكم لشخص بمجرد رواية مسلم عنه فى صحيحه بأنه من شرط الصحيح فقد غفل وأخطأ، بل ذلك يتوقف على النظر فى كيفية رواية مسلم عنه، وعلى أى وجه اعتمد عليه). وقال الحازمى فى كتابه (شروط الأئمة الخمسة): (مذهب من يخرج الصحيح أن يعين حال الراوى العدل فى مشايخه وفيمن روى عنهم.. وحديثه عن بعضهم صحيح ثابت يلزمه إخراجه، وعن بعضهم مدخول لا يصح إخراجه، إلا فى الشواهد والمتابعات، وهذا باب فيه غموض..)[١٣٤].

وقال الشعرانى فى مقدمة ميزانه: «.. وهذه العلة قد راجت على كثير من الحفاظ، لا سيما من استدرك على الصحيحين كأبى عبد الله الحاكم النيسابورى، فكثيرًا ما يقول: وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين أو أحدهما، مع أن فيه

هذه العلة. إذ ليس كل حديث احتج براويه فى الصحيح، يعنى أن يكون كل حديث له صحيحًا على شرط صاحب ذلك الصحيح، لاحتمال فقد شرط من شروطه»[١٣٥]. اهـ بتصرف.

كما أن ما خرجه الشيخان فى المتابعات والشواهد(*) (أى للاستشهاد لا للاحتجاج)، فيه ما ليس على شرطيهما هذا ما ذكره الحافظ السخاوى فى فتح المغيث[١٣٦]. بتصرف. «وقد خرجا للضعفاء فى المتابعات والشواهد؛ لأن الاعتماد ليس عليهما وإنما على الأصل الصحيح»[١٣٧].

وتأسيسًا على ما سبق، فتصحيح رواية زيد بن أرقم على شرط الشيخين أو أحدهما أو حتى على غير شرطهما مردود. فهو فى حكم المرسل. والمرسل فى ذاته ضعيف. إلا أن يتقوى بحديث مسند من وجه آخر (بسند آخر) ليرتقى إلى درجة الحسن لغيره(**). أى أن رواية زيد بن أرقم تتقوى برواية عائشة. وتحصل بمجموعهما القوة. إلا أنها لا تخرج بالحديث عن كونه خبر آحاد. وأن مدارها على هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة. حتى لا يتوهم متوهم أن هناك طريقًا أخرى صحيحة لهذا الحديث، عن صحابى آخر.

* * *

وقد انقسم العلماء بصدد رواية سحر الرسول ﷺ إلى قسمين، قسم يرى أن صحة السند هى الفيصل، فطالما أن السند صحيح مذكور فى الصحيحين، فلا بد من قبول الرواية. وكانت لهم حججهم التى رأوا أنها تمنع التعارض بين واقعة السحر وبين العصمة (على ما سيبين لاحقًا إن شاء الله). وهذا الفريق هو الأكثر عددًا. وأما القسم الثانى، فهو من يرى أن متن الرواية متعارض مع عصمة النبى، فنبذوا الرواية، حتى مع صحة السند.

وسوف نقوم أولاً بإطلالة على حجج الفريقين.

(*) المتابعات والشواهد: تعنى أن يروى الحديث بطريق أخرى عن نفس الصحابى (المتابعة)، أو عن صحابى آخر (الشاهد)، سواء شابهه فى اللفظ أو المعنى، والاعتماد ليس عليها إنما على الأصل الصحيح الذى يحتج به.

(**) راجع ما ذكر عن المرسل فى مبحث النفث فى العقد وما سيأتى فى مبحث سم الرسول ﷺ.

• **حجج من ذهبوا إلى صحة الواقعة (سحر الرسول) استناداً إلى صحة السند:**

«قال القاضي عياض في شرح الشفاء: والسحر مرض من الأمراض، وعارض من العلل، يجوز عليه ﷺ كأنواع الأمراض، مما لا ينكر ولا يقدح في نبوته. وأما كونه يخيل إليه أنه فعل الشيء ولم يفعله، فليس في هذا ما يدخل عليه داخلة في شيء من صدقه لقيام الدليل والإجماع على عصمته من هذا. وإنما هذا فيما يجوز طروءه عليه في أمر دنياه التي لم يبعث لسببها، ولا فضل من أجلها، وهو فيها عرضة للآفات كسائر البشر. فغير بعيد: أنه يخيل إليه من أمورها ما لا حقيقة له، ثم ينجلي عنه كما كان»[١٣٨].

«فالسحر الذي أصيب به ﷺ ـ كما ذهب محمد سعيد البوطي في فقه السيرة ـ إنما كان متسلطا على جسده وظواهر جوارحه كما هو معروف (. . .) وأما ما جاء في الحديث من أنه ﷺ كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، فهو كما حصل للمريض عند شدة الحمى، فمن الأعراض الطبيعية لذلك أن تطوف بالذهن أخيلة وأوهام غير حقيقية لشدة وطأة الحرارة، والأمر في ذلك وأشباهه من الأعراض البشرية التي يستوي فيها الأنبياء والرسل مع غيرهم من الناس»[١٣٩]. اهـ بتصرف.

وفي مستطرد حديثه عن سحر الرسول ﷺ ـ تعرض سعيد البوطي ـ لحقيقة السحر حيث ذهب إلى أنه: «وإن كان له حقيقة، كما قلنا، غير أن حقيقته لا تتجاوز حدوداً معينة، ولا يمكن أن يتوصل به إلى قلب الحقائق وتبديل جواهر الأشياء، ولذلك عبر الله سبحانه وتعالى عن السحر الذي صنعه سحرة فرعون بقوله: ﴿أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]. فعبر عما رآه موسى من صنيعهم، بالخيال (. . .) إذ إن انقلاب الحبال ثعابين تسعى خيال. أما تأثر العين بهذا الخيال وضعفها عن رؤية الحقيقة فذلك هو مفعول السحر (. . .) وهذا التحقيق يؤكد لك ـ أيضًا ـ أن مناط السحر دائمًا إنما هو جسم الإنسان أو حواسه وجوارحه، تظهر بسببها بعض المرئيات أو المحسوسات على غير حقيقتها»[١٤٠](*).

«وقال بعض العلماء: لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء، ولم يكن

(*) ارجع إلى مبحث السحر والمعجزة (الفعل الإلهي. . وكيد السحرة).

فعله، أن يجزم بذلك، وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت. وقال القاضى عياض: يحتمل أنه يظهر له من نشاطه، ما ألفه من سابق عادته من الاقتدار على الوطء، فإذا دنا من المرأة فتر»[١٤١].

وفى تأويل آخر قال ابن القيم الجوزية فى فصل علاج السحر من كتاب (الطب النبوى) ـ وهو من المقرين بسحر الرسول ﷺ ـ: «فاعلم أن مادة السحر الذى أصيب به النبى ﷺ، انتهت إلى رأسه؛ إلى إحدى قواه التى فيه، بحيث كان يخيل إليه أنه يفعل الشىء ولم يفعله. وهذا تصرف من الساحر فى الطبيعة والمادة الدموية: بحيث غلبت تلك المادة على البطن المقدم منه، فغيرت مزاجه عن طبيعته الأصلية. والسحر مركب من تأثيرات الأرواح الخبيثة، وانفعال القوى الطبيعية لها. وهو سحر التمريجات. وهو أشد ما يكون من السحر، ولا سيما فى الموضع الذى انتهى إليه السحر». وختم الفصل بقوله: «وبالجملة، فسلطان تأثيره (أى: السحر) فى القلوب الضعيفة المنفعلة، التى يكون ميلها إلى السفليات (. . .) فالمسحور هو الذى يعين على نفسه (. . .) فالأرواح الخبيثة إنما تتسلط على أرواح تلقاها مستعدة لذلك بشهوانيتها وضعف حظها من الدين»[١٤٢]. اهـ بتصرف.

وقد علل ابن حجر فى (فتح البارى)، إيراد البخارى حديث سحر الرسول فى باب (صفة إبليس وجنوده) بأن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك. وفى شرحه للحديث فى باب السحر من كتاب الطب، أورد ابن حجر قول المهلب فى ذلك: «صون النبى ﷺ من الشياطين لا يمنع إرادتهم كيده، فقد مضى فى الصحيح أن شيطانًا أراد أن يفسد عليه صلاته، فأمكنه الله منه، فكذلك السحر ما ناله من ضرره لا يدخل نقصًا على ما يتعلق بالتبليغ، بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض. . بل يزول ويبطل الله كيد الشيطان»[١٤٣]. وجمع ابن حجر بين كلام ابن القيم والمهلب، هكذا: «الذى ذكره ابن القيم محمول على الغالب، وأن ما وقع به ﷺ لبيان تجويز ذلك، والله أعلم»[١٤٤].

وأردف الألبانى رواية سحر الرسول ﷺ التى صححها عن زيد بن أرقم التى سبق الحديث عنها بقوله: «ومن المفيد أن نذكر أن بعض المبتدعة قديمًا وحديثًا قد أنكروا هذا الحديث الصحيح، لشبهات هى أوهى من بيت العنكبوت. وقد رد عليهم العلماء فى شروحهم، فليرجع إليها من شاء»[١٤٥].

• **حجج من ذهبوا إلى إنكار رواية سحر الرسول ﷺ..**

وفى ذلك قال الإمام محمد عبده: «ولا يخفى أن تأثير السحر فى نفسه عليه السلام، حتى يصل به الأمر إلى أن يظن أنه يفعل شيئًا وهو لا يفعله، ليس من قبيل تأثير الأمراض فى الأبدان ولا من قبيل عروض السهو والنسيان فى بعض الأمور العادية، بل هو ماس بالعقل، آخذ بالروح، وهو مما يصدق قول المشركين فيه: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُوراً﴾ [الإسراء: ٤٧]. وليس المسحور عندهم إلا من خولط فى عقله، وخيل إليه أن شيئًا يقع وهو لا يقع، فيخيل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه.

وقد قال كثير من المقلدين الذين لا يعقلون ما هى النبوة ولا ما يجب لها: إن الخبر بتأثير السحر فى النفس الشريفة قد صح فيلزم الاعتقاد به وعدم التصديق به من بدع المبتدعين؛ لأنه ضرب من إنكار السحر، وقد جاء القرآن بصحة السحر. فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح والحق الصريح فى نظر المقلد بدعة! نعوذ بالله! يحتج بالقرآن على ثبوت السحر، ويعرض عن القرآن فى نفيه السحر عنه ﷺ، وعده من افتراء المشركين عليه، ويؤول فى هذه ولا يؤول فى تلك! مع أن الذى قصده المشركون ظاهر؛ لأنهم كانوا يقولون: إن الشيطان يلبسه عليه السلام، وملابسة الشيطان تعرف بالسحر عندهم، وضرب من ضروبه. وهو بعينه أثر السحر الذى ينسب إلى لبيد، فإنه قد خالط عقله وإدراكه فى زعمهم.

والذى يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر، عن المعصوم ﷺ. (. . .) وقد جاء ينفى السحر عنه عليه السلام حيث نسب القول بإثبات حصول السحر له إلى المشركين أعداءه، ووبخهم على زعمهم هذا. فإذن هو ليس بمسحور قطعًا.

وأما الحديث - على فرض صحته - فهو آحاد، والآحاد لا يؤخذ بها فى باب العقائد، وعصمة النبى ﷺ من تأثير السحر فى عقله عقيدة من العقائد، لا يؤخذ فى نفيها عنه إلا باليقين. (. . .) على أن الحديث الذى يصل إلينا من طريق الآحاد إنما يحصل به الظن عند من صح عنده (. . .).

كما أن نافى السحر بالمرة لا يجوز أن يعد مبتدعًا؛ لأن الله تعالى ذكر ما يعتقد به المؤمنون فى قوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وفى غيرها من الآيات، (. . .) ولم يأت فى شىء من ذلك ذكر السحر على أنه مما يجب الإيمان بثبوته أو وقوعه على الوجه الذى يعتقد به الوثنيون فى كل ملة (. . .).

وكيف يصح أن تكون سورة الفلق قد نزلت فى سحر الرسول ﷺ مع أنها مكية فى قول عطاء والحسن وجابر وفى رواية كريب عن ابن عباس بينما سحره كان فى المدينة؟!»[١٤٦].

وقد ذكر محمد رشيد رضا فى تعليقه على الفصل الذى صنفه عن حقيقة السحر وأنواعه أثناء تفسيره لقصة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون: «أنكر أبو بكر الجصاص الحديث المروى فى ذلك ـ وكذلك الأستاذ الإمام ـ لمعارضته للقرآن وما فيه من الشبهة على عصمة النبى ﷺ حتى فى أمر التبليغ، مع أنه مروى فى الصحيحين. لأن من علامة الحديث الموضوع مخالفته للقطعى من القرآن وغيره، ومثل هذا إنكار النووى لما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه من إنكار كون المعوذتين من القرآن مع صحة سنده»[١٤٧].

وممن أنكروا رواية سحر الرسول ﷺ ـ أيضًا ـ الشيعة والمعتزلة.

• ولنغض الطرف عن تقاذف الفريقين بتهم الابتداع والتقليد، ونحاول تقليب المسألة على وجوهها المختلفة بما يعين على النظر فى حجج الفريقين:

أولاً:

علمنا مما سبق أن النفث فى العقد كنوع من أنواع السحر لا يتم إلا بالاستعانة بالجن وإرضائهم بأدعية وأقوال وتمتمات فيها تعظيمهم، حتى يحدثوا تأثيرًا فى المسحور. وقد سبق الرد على هذه النقطة، بصورة عامة، أما مع الرسول ﷺ فالأمر أشد. أَوَيستعان على نبى الله بكلمات الشرك بالله؟! أَوَيُخلَّى بين الجن وبينه حتى يتمكنوا منه بهين أو عظيم، وهم من سخرهم الله لنبيه سليمان عليه السلام؟! ولا ريب أن الجن المسخرين فى أعمال السحر هم من الكفرة؛ أى مردة الجن، وهم الشياطين.

وعلى هذا فسوف نذكر ها هنا حالة مشابهة، فيما قيل عن تمكن الشيطان من نبى من أنبياء الله وتسلطه على ماله وأهله وجسده. ولننظر: هل كان التفات العلماء إلى حجم الضرر، أم إلى كون الشيطان له فيه كسب؟!

فقد سيقت روايات ـ هى من الإسرائيليات كما قال المحقق أبو شهبة ـ ذهب بها بعض المفسرين إلى تمكن الشيطان من أيوب عليه السلام. منطلقين فى ذلك من قول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١].. وفى ذلك قال القرطبى فى تفسيره لهذه الآية: «... وكذلك قولهم إنه (أى الشيطان) نفخ فى جسده حين سلطه عليه فهو أبعد، والبارئ سبحانه قادر على أن يخلق ذلك كله من غير أن يكون للشيطان فيه كسب حتى تقر له ـ لعنة الله عليه ـ عين بالتمكن من الأنبياء فى أموالهم وأهليهم وأنفسهم (...). وأما تصويره (أى إبليس) الأموال والأهل فى واد للمرأة (أى زوجة أيوب عليه السلام)، فذلك ما لا يقدر عليه إبليس بحال، ولا هو فى طريق السحر، فيقال: إنه من جنسه. (على الرغم من أن القرطبى يقر بخارقية السحر وأنه يقدر على ما هو أشد من ذلك، من قلب الإنسان حمارًا والحمار إنسانًا) (...) قال القاضى (أى ابن العربى): والذى جرأهم على ذلك وتذرعوا به إلى ذكر هذا قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ شكا مس الشيطان أضافوا إليه من رأيهم ما سبق من التفسير فى هذه الأقوال. وليس الأمر كما زعموا، والأفعال كلها خيرها وشرها، فى إيمانها وكفرها؛ طاعتها وعصيانها، خالقها هو الله لا شريك له فى خلقه، ولا فى خلق شىء غيرها، ولكن الشر لا ينسب إليه ذكرًا، وإن كان موجودًا منه خلقًا، أدبًا أدبنا به، وتحميدًا علمناه. وكان من ذكر محمد ﷺ لربه قوله، من جملته: [والخير فى يديك والشر ليس إليك] على هذا المعنى. ومنه قول إبراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠].. وقال الفتى للكليم: ﴿وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ [الكهف: ٦٣]»[١٤٨].

هذا (ابن العربى) يتأول نصًا قطعيًا (آية من القرآن الكريم) بأدلة عقلية لا نقلية، وينقل لفظ أيوب عليه السلام من الحقيقة إلى المجاز، دون الاستناد إلى نص قطعى آخر، وذلك ليمنع إمكان تسلط الشيطان على أيوب عليه السلام.

ومع هذا التأويل فإن الباب لا يوصد تمامًا أمام من يعاود النظر مرة أخرى فى الآية ليراوده شك فى إمكانٍ، أو على الأقل شك بعدم استحالة تسلط الشيطان على أيوب عليه السلام. وخاصة أنه إن أراد ألا ينسب النصب والعذاب لله، كان من الممكن ألا ينسبه إلى أحد، كما قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾ [الأنبياء: ٨٣].

بل وقد يحتج بسحر الرسول ﷺ على هذا، ويذهب إلى أن كلاً منهما يعضد الآخر.

والرد على هذه الشبهة المتعلقة بأيوب عليه السلام، يكون (بعون الله) كالتالى:

وحيث إن ما بأيدينا من مأثورٍ هو من الإسرائيليات ـ دون الخوض فى ذلك حتى لا نبتعد عن صلب الموضوع ـ فليس لنا إلا أن نفسر القرآن بالقرآن مستعينين باللغة.

وقصة أيوب عليه السلام لم تذكر فى القرآن إلا فى موضعين، أحدهما فى سورة (ص) (وهو الذى أشير إليه آنفًا) والآخر فى سورة الأنبياء في قوله: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣].

وهنا: لا بد وأن نتنبه إلى الفارق بين آية (ص) وآية (الأنبياء) فآية (ص) حيث ذكر مس الشيطان، ذكر النصب والعذاب، وأما آية (الأنبياء) ذكر الضر. فلا بد من حكمة لهذا الاختلاف وللاقتراب من هذه الحكمة نتساءل:

ما الضر؟ وما النصب والعذاب؟.

الضر: والضر (كما جاء فى القاموس المحيط): ضد النفع، بالفتح: مصدر، وبالضم: اسم والضار وراء (نفس المادة): القحط والشدة، والضرر، وسوء الحال، كالضر، والتضرة، والتضُرة، والنقصان يدخل فى الشىء.

والضراء: الزمانة والشدة، والنقص فى الأموال والأنفس[١٤٩].

إذن فما ذكر فى آية الأنبياء في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾. المقصود بها ما حل به عليه السلام من مرض وفقر وفقد الأهل.

النَّصب: قال أبو عبيدة وغيره: النُّصْب: الشر والبلاء. والنّصب: التعب والإعياء[١٥٠].

والبلاء: هو الاختبار بالخير والشر، كما جاء فى مختار الصحاح.

والعذاب: جاء فى مقاييس اللغة: «.. وحكى الخليل: عذبته تعذيبًا، أى: فطمته. وهذا من باب الامتناع عن المأكل والمشرب.

وباب آخر لا يشبه الذى قبله: العذاب، يقال منه: عذب تعذيبًا. وناس يقولون: أصل العذاب: الضرب واحتجوا بقول زهير:

وخلفها سائق يحدو إذا خشيت ... منه العذاب تمد الصلب والعُنُقا

ثم استعير ذلك فى كل شدة.

وباب آخر لا يشبه الذى قبله يقال لطرف السوط: عذبة، والجمع عذب»[١٥١].

وجماع ذلك: أنها شدة.

وبتتبع مواردها فى القرآن الكريم، نجد أن لفظتىَ: عذب، وعذاب، وما يشتق منهما، وردتا فى القرآن خمسًا وأربعين مرة، كلها تشير إلى: معنى الشدة المترتبة على عمل أو حال.

وبدقة أكثر: فإن العذاب كما ورد فى القرآن الكريم يقتضى مجاوبة بين أمرين (عملين أو حالين) أحدهما سبب والآخر نتيجة أو عاقبة، أو رد عليه، والدليل من القرآن واضح لا يحتاج لتأول.

فقد جاء العذاب فى القرآن الكريم فى مقابل التوبة والمغفرة، وكلاهما يتطلب سبقًا بالإثم أو الذنب. قال تعالى: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]. وقال: ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٦].. وقال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨٧﴾ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ﴾ [الكهف: ٨٦ ـ ٨٨].

ويقينا، بالنصوص القرآنية القاطعة، كان إمهال الشيطان فقط بالإغواء لا غير. وليس بإيقاع عقوبة على من يسلك مسلك الطاعة. قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الإسراء: ٦٥].

ولا يمكن أن يفهم العذاب هنا، إلا على أنه الشدة التى لحقت أيوب عليه السلام من وسوسة إبليس، الذى كان كلما رأى منه عليه السلام صبرًا وجلدًا وثباتًا على الحق، تحرق غيظًا، فيعاود الكر عليه مرة بعد مرة، وفى كل مرة يأتيه متلونًا بشتى الحيل، ويحاول الدخول عليه من كل مدخل، والنفاذ إليه من كل منفذ بتشكيكه فى رَوْح الله ورحمته وفى جدوى العبادة والطاعة طالما أنها لم تمنع وقوع المصيبة، بل ولم تعجل بالفرج.

إلا أنه يبوء بالخزى والخسران فى كل حملة من حملاته على أيوب عليه السلام. الذى كان صبره وكأنه يزداد، ويقينه وكأنه يترسخ فى مقابل كر الشيطان وفره، فى مجابهة فريدة بين الضلال والهدى. فكان ذلك اختبارًا له وابتلاءً.

فما كان من أيوب عليه السلام إلا أن استغاث ربه بأشد الكلمات الواصفة لحاله وحال الشيطان معه، استعجالاً لفرج الله، فهو يصف ما كان يكيله له الشيطان وفاق ثباته ويقينه من حملات الوساوس المتلاحقة والتى تزداد شراستها كلما اصطدم الشيطان بصلابته، ليس فقط بأنها نصب، أى ابتلاء بالشر، ولكنها فوق هذا عذاب. ولعل هذا دعاء المكروب حينما يأخذ منه الكرب كل مأخذ، ويخشى على نفسه السقوط.

فيسأل الله أن يدركه بالفرج العاجل لا الآجل، فما بال إذا كان الكرب هو حرب ضروس مع الشيطان، وكأنها عذاب فى وطأتها على أيوب عليه السلام، وكأنها عذاب فى إصرار الشيطان ودأبه فى محاولات إضلاله، واثقًا فى وصفه هذا، بأن الله لن يتركه فريسة سهلة المنال تقف فى العراء أمام الشيطان. وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا جاء التصريح بإجابة الدعاء فى آية الأنبياء، التى ذكر فيها الضر. ذلك لأن هذا الضر الذى حل به كان الفتنة التى حاول الشيطان الدخول منها، وتلك بلاغة فى الدعاء بتفريج الكروب، تماثل بلاغة موسى عليه السلام فى دعائه على فرعون وقومه بالهلاك في قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ

زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ [يونس: ٨٨].

والمقصود هنا بالبلاغة، هو الدعاء بزوال السبب فيعقبه زوال النتيجة ففى حالة موسى عليه السلام كان دعاؤه بذهاب قوة فرعون وزينته وأمواله وذلك بإهلاكه، حتى لا يمكّن بعد ذلك من الإفساد فى الأرض وكذلك أيوب عليه السلام، كان دعاؤه برفع الضر عنه فى سورة الأنبياء حتى لا يكون للشيطان إليه ذريعة. وعلى الرغم من ذكر علامات الفرج فى سورة (ص)، إلا أن التصريح بالاستجابة جاء عند ذكر الدعاء برفع الضر، ولم يأت فى الأخرى. قال تعالى: ﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين ﴿٨٣﴾ فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين﴾ [الأنبياء: ٨٣، ٨٤].. والشاهد (استجبنا). والله أعلم.

إذن فالنصب والعذاب هما الوسوسة كرة بعد كرة(*). وهذا ما أورده القرطبى فى تفسيره للآية دون إسناد حيث قال: قيل: (الآية) أى «ما يلحقه من وسوسته لا غير».

فلا احتجاج بهذه الآية على سحر الرسول ﷺ.

ونخلص مما سبق إلى: أن العلماء أنكروا أن يُسلط الشيطان على أيوب عليه السلام، فيفعل به هذه الأفاعيل، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق هذا البلاء، دون أن تقر عين الشيطان بتمكنه من نبى الله. إذن لا اعتذار، لمن أقر سحر الرسول ﷺ، بأن ما لحقه هو من قبيل المرض والأسقام التى كانت تعتريه، عليه الصلاة والسلام. لأنه وبنفس المنطق، فإن الله قادر على أن يصيبه بهذا دون أن يكون للشيطان فيه كسب، وما حلّ بأيوب عليه السلام يصدق عليه قوله تعالى: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾ [البقرة: ١٥٥].

(*) كانت هذه الآية، مما يستند إليه من يذهب إلى قدرة الجن على تلبس الإنس، فيما يعرف بالمس الشيطانى فما سبق كان إبطالاً لهذا الاحتجاج.

وأما قول المهلب الذى نقله ابن حجر، فيضرب بعضه بعضًا. فكيف يكون الرسول مصابًا من الشياطين، ثم يمكنون منه، ولو بما يماثل المرض، حقًا إن صونه ﷺ من الشياطين لا يمنعهم من أن يسعوا لإيذائه، وإرادتهم كيده، إلا أنه - حتمًا - يمنعهم من تحقيق مآربهم فيه.. وأما قول ابن القيم، فيفضح نفسه، وردّ ابن حجر لا يدفع عنهما. فإن خُص الأنبياء بشىء، يكون ذلك اصطفاء لهم من الصفوة، لا من السِّفلة.

• ثانيًا: أنه ﷺ معصوم من الجن كما هو من الإنس، وليس الإنس فقط

فكأنى بمن يقول: قد جاء القرآن بالتصريح بعصمته ﷺ من الناس وليس من الجن، فما يمنع من تمكن الجن منه؟.

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

والرد على هذا كالآتى:

١ - أن الجن مستوون معنا - معشر الإنس - فى التكليف قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ويتفرع عن هذا:

* أنهم ووجهوا بنفس التحدى، بمعارضة القرآن الكريم والإتيان بمثله. قال تعالى: ﴿لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]..

* وأنهم تخرصوا - كما الإنس - على الله ورسوله وكتابه. قال تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: ٥].

* وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ [الجن: ٧].. أى أن منهم من كفروا بالبعث كما كفر الإنس.

* كما أنهم يستوون مع الإنس فى استحقاق العذاب والعقاب. قال تعالى: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣، هود: ١١٩].

٢ - أنهم كالإنس، بُعث إليهم أنبياء ورسل؛ ليبينوا لهم الرشد من الغى،

وحتى لا تكون لهم حجة بعد ذلك. قال تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾ [الأنعام: ١٣٠].

* وآخر هؤلاء الأنبياء والرسل هو محمد ﷺ قال تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين (٢٩) قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم (٣٠) يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم (٣١) ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٢]..

* أى أن بعثته ﷺ تشمل الجن والإنس على السواء، كبعثة موسى عليه السلام.

٣ ـ أن منهم مؤمنين ومنهم كافرين. قال تعالى: ﴿وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا (١٤) وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا﴾ [الجن: ١٥].

٤ ـ أنهم مفطورون على خلقة لا يستطيعون الخروج عنها ولا الإفلات منها. قال تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾ [الرحمن: ٣٣].. أى أنه ليس متروكًا لهم أن يفعلوا ما يحلو لهم كما لو كانوا يمتلكون قوة خارقة، لا تعترضها أى حواجز.

وعلى ما سبق، فليس للجن علينا فضل حتى يُخلى بينهم وبين رسول الله ﷺ كما أن دواعى عصمته من الإنس، لكونه رسولاً مُرسلاً لهم، هى ذاتها متوفرة فى الجن، فهو مبعوث لهم أيضًا.

ومن كل ما سبق نستطيع أن نخلص إلى: أن عدم ذكر الجن فى آية العصمة، ليس إثباتًا لعدم عصمة الرسول ﷺ منهم، ولكن على العكس من ذلك، فعدم ذكرها يثبت انعدام أى احتمال بقدرتهم على إلحاق ضرر أو سوء بالرسول ﷺ حتى إنه لم يكن ما يستدعى ذكر عصمته ﷺ منهم. إنما العصمة تكون ممن يُحتمل أو يتحقق خطره.

ثالثا: هل العصمة لمحمد النبى دون الإنسان؟! أم لكليهما؟!

وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من فهم حقيقة ما ناله ﷺ من مشركى مكة، إذ كانوا يلقون عليه القذر، وسلا الجزور (أحشاء الذبائح) وتمكنوا من شَجِّه وكسر رباعيته يوم أحُد. والأدهى، أن اليهود احتالوا لسمه بخيبر، حتى كان موته بهذا السم ـ على حسب بعض الروايات ـ فأين هى العصمة من كل هذا؟!.

والحق، أن ما نال رسول الله ﷺ من كفار قريش، أو يوم أحد، هو من قبيل الأذى، الذى هو أقل الضرر، ولم يمكنوا مما يجاوز هذا الحد، حتى ما ناله عند خروجه من الطائف بعد دعوته لأهلها حيث خرج وراءه صبيانهم ورموه بالحصى حتى أدموا ساقيه، لم يكن إلا أذى. ولكنه أيضًا لم يكن إلا لحكمة تبليغية وإرشادية، لا نجد مثلها فيما ينسب إلى الرسول من سحر.

فما كان يصيبه من كفار قريش، والذى لا يعدو أن يكون من أفعال السفهة والصبيان، إنما كان ابتلاء لأتباعه ومن سيتبعونه، حتى يكون اتباعهم له إيمانًا محضًا بالحق الذى جاء به، وليس طلبًا لرياسة أو زعامة. وكذلك يوم الطائف، كان إتمامًا لإثبات الحجة على الكافرين، كما حدث فى حصار شِعْب أبى طالب. كل هذا كان مما تكبده الرسول ﷺ للقيام بأمانة التبليغ.

وأما يوم أحد فكان تأديبًا للمؤمنين، حتى إذا اغتموا مما أصاب نبيهم، من جراء عصيانهم لأوامره، ندموا على فعلتهم، فلا يعودون لمثلها. وأما محاولة سمّ الرسول ﷺ فما ورد فيها متضارب، بما يستوجب تحقيقها بشىء من الإفاضة فى الصفحات اللاحقة.

وكما ترى، فكل ما لحقه ﷺ من أذى الناس كان فى إطار أعبائه التبليغية، وليس خارجها. وفوق هذا فإن ما أصابه من الأذى البشرى، إنما كان من الكفار، وليس من المؤمنين، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من المشركين، فعداؤهم لم يكن لمحمد بن عبد الله الإنسان، وإنما كان لمحمد خاتم النبيين والمرسلين. وغنى عن البيان، ما كان يتمتع به النبى ﷺ من عظيم قدر عند أهل مكة قبل البعثة، وأما عداؤهم له فقد طرأ بعد أن بُعث، وما كان من اليهود إنما هو تكذيب لآيات

الله كدأبهم مع كل الأنبياء، ويزيد عليه حسدهم للعرب، أن يخرج منهم خاتم النبيين، الذى أنبأتهم عنه كتبهم، قال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام:٣٣].. وإن كانت السورة مكية، إلا أن معنى الآية يصدق على كل من كذب برسالة الإسلام.

وبعد هذا، فكيف لنا أن نميز بين الشق التبليغى فى شخصه، والشق الإنسانى، إذا كان من يؤذونه يقصدون المبلغ لا الإنسان، إذ ليس بين محمد بن عبد الله خصومة شخصية مع أحد من إنس أو جان.

* * *

مبحث: واقعة سَمّ الرسول ﷺ

• أحاديث سَمّ الرسول ﷺ:

١ - أورد البخارى فى صحيحه: «حدثنا قتيبة، حدثنا الليث عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى هريرة، أنه قال: لما فتحت خيبر أهديت لرسول ﷺ، شاة فيها سُم، فقال رسول الله ﷺ: **اجمعوا لى مَن كان هاهنا من اليهود فجُمعوا له**، فقال لهم رسول الله ﷺ: **إنى سائلكم عن شىء فهل أنتم صادقىّ عنه**، فقالوا: نعم يا أبا القاسم. فقال لهم رسول الله ﷺ: **من أبوكم**؟ قالوا: أبونا فلان، فقال رسول الله ﷺ: **كذبتم، بل، أبوكم فلان**، فقالوا: صدقت وبررت. (. . .) ثم قال لهم: **هل أنتم صادقىّ عن شىء إن سألتكم عنه**، قالوا: نعم، فقال: **هل جعلتم فى هذه الشاة سمّا**؟ فقالوا: نعم، فقال: **ما حملكم على ذلك**؟ فقالوا: أردنا إن كنت كذابًا نستريح منك وإن كنت نبيًا لم يضرك»[١٥٢]. وأورد مثله بسند آخر فى باب «إذا غدر المشركون بالمسلمين، هل يعفى عنهم؟» من كتاب (الجزية) وباب الشاة التى سُمت من كتاب (المغازى): «حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا الليث، قال: حدثنى سعيد عن أبى هريرة رضى الله عنه: بمثله».

٢ - وأورد - أيضًا - فى باب [قبول الهدية من المشركين] من كتاب [الهبة]: حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب، حدثنا خالد بن الحارث، حدثنا شعبة، عن هشام ابن زيد، عن أنس بن مالك رضى الله عنه: أن يهودية أتت النبى ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها، فجىء بها، فقيل: ألا تقتلها؟ قال: **لا**، قال: فما زلت أعرفها فى لهوات رسول الله ﷺ[١٥٣].

«زاد مسلم وأحمد فى روايته (أى: الحديث) من الوجه المذكور هنا (أي السند): [فأكل منها، فقال: إنها جعلت فيها سُمّا] وزاد مُسلم بعد قوله: [فجىء

بها إلى رسول الله ﷺ]: [فسألها عن ذلك، فقالت: أردت لأقتلك، قال ما كان الله ليسلطك علىّ]. وبدلاً من قوله: [فقيل: ألا تقتلها؟] فى رواية أحمد ومسلم: [فقالوا: يا رسول الله]»[١٥٣].

٣ ـ وفى صحيح البخارى: «وقال يونس عن الزهرى، قال عروة، قالت عـائشة ـ رضى الله عنها ـ: [كان النبى ﷺ يقول فى مرضه الذى مات فيه: يا **عائشة: ما أزال أجد ألم الطعام الذى أكلت بخيبر، فهذا أوان أجد انقطاع أَبْهَرى من ذلك السم**]». أورده فى «مرض النبى ووفاته» من كتاب «المغازى».

وعلق عليه ابن حجر فى فتح البارى: «وهذا قد وصله البزّار والحاكم والإسماعيلى من طريق (عنبسة بن خالد) عن (يونس) بهذا الإسناد. وقال البزار: تفرد به عنبسة عن يونس، أى: بوصله. وإلا فقد رواه موسى بن عقبة فى (المغازى) عن الزهرى، لكنه أرسله. وله شاهدان مرسلان أيضًا أخرجهما إبراهيم الحربى فى (غرائب الحديث) له، أحدهما: من طريق يزيد بن رومان، والآخر من رواية أبى جعفر الباقر. (...) وروى ابن سعد عن شيخه الواقدى بأسانيد متعددة فى قصة الشاة التى سُمت له بخيبر، فقال فى آخر ذلك: (...) **ما زلت أجد ألم الأكلة التى أكلتها بخيبر عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع أَبْهَرى**».

وفى ثنايا تعليقه السالف، قال ابن حجر: «وللحاكم موصول من حديث أم مبشر، قالت: (قلت يا رسول الله: ما تتهم بنفسك؟ فإنى لا أتهم بابنى إلا الطعام الذى أكل بخيبر) وكان ابنها بشر بن البراء بن معرور، مات، (فقال: وأنا لا أتهم غيرها وهذا أوان انقطاع أَبْهَرى)»[١٥٤].

والروايات الواردة فى هذا الصدد كثيرة، تضيق بها صفحات البحث، لذلك أكتفى البحث بإيراد ما يفى منها بالغرض، لسبب سيأتى بيانه.

***

• التعقيب على أحاديث سَمّ الرسول ﷺ:

بداية، فإن الترتيب الذى ذكرت به الأحاديث، مقصود، للتمييز بين الأحاديث التى تروى واقعة السَّمّ ذاتها وبين تلك التى تروى آثارها.

فالأحاديث التى وردت فى واقعة السَّمّ، توضح أن الواقعة جاءت فى إطار التحدى بعلامة من علامات النبوة ومعجزة من معجزاتها فى مواجهة مكابرة اليهود وطعنهم فيها. فقالوا: (إن كنت كذابًا نستريح منك، وإن كنت نبيًا لم يضرك) ورد الرسول ﷺ على اليهودية التى باشرت دسّ السُّمّ بقوله: (ما كان الله ليسلطك علىّ). وهذا يقتضى ألا يصيب رسول الله ﷺ أى ضرر من هذا السُّمّ. وإلا فأين هى المعجزة؟! وأين آية النبوة؟! وأين التحدى فى هذه الواقعة، لردّ كيد اليهود فى نحورهم؟!

وإذا كان ذلك كذلك، فالعجب كل العجب، أن تأتى الأحاديث التى تروى الآثار التى خلفتها واقعة السُّمّ، بأن الرسول ﷺ قد أصابه ضرر منها، بل وبالغ الضرر، حتى وصل الأمر إلى أن يقتله السُّمّ!!(*).

وفى هذا تعارض صارخ بين هذه الأحاديث وبين تلك التى تروى الواقعة، وقبل ذلك تعارض أشد وقعًا بين الأحاديث التى تروى أن الرسول ﷺ قد توفى مُتأثرًا بهذا السُّم، وبين آية العصمة.

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]. ولا يقولن أحد، إن هناك فارقًا بين قتل على الفور وبين قتل على التراخى، وأن علامة النبوة جاءت فى إطلاع الله له على السُّمّ المدسوس، فقامت الحجة على اليهود فى وقت الواقعة، وأما الضرر الذى لحقه بعدها لا بأس به، ولا حرج فيه، كما أن السُّم لا يضر بذاته، فلم يُهلكه فور تناوله، وإنما كان ذلك حينما حلت مشيئة الله.

فمثل هذا الرأى، كمن أراد أن يجمع بين الإثبات والنفى، فأثبت الإثبات أولاً، ثم أثبت النفى ثانيًا. فكانت المحصلة نفى الإثبات، وكمن نقضت غزلها من

(*) وحتى ينسب الفضل لأهله، فإن التفاتى لهذا التعارض بين دلالة تلك الأحاديث إنما جاء ثمرة نقاشى مع أخى الأكبر حول هذه الواقعة فهو من نبهنى لفداحة هذا التعارض.

بعد قوة أنكاثا، فهل بعد القتل عصمة؟! وتلك هى العقلية التى تقبل المتناقضات مجتمعة، ثم تريح ضميرها، بأن هذا لم يكن إلا بمشيئة الله! وهل من شىء يحدث فى هذا الكون إلا بمشيئة الله؟! فتلك حقيقة لا تحتاج لمن يُقرها. وإلا، فلا حدّ على القاتل، فقد قتل بمشيئة الله، وهذه المرة فإن الواقعة تدخل فى شق التبليغ من حياته ﷺ، وليس فى الشق الدنيوى، كما يُؤولون رواية السحر، على الرغم من فساد هذا التأويل.

هكذا تكون المسألة مبتوتة؛ فآية العصمة مقدمة على ما سواها، والأحاديث التى روت واقعة السم فى إطار التحدى بالنبوة صحيحة. وأما ما ذكره أنس بن مالك رضى الله عنه من أنه كان يرى علامة السُّم فى لهَوات(*) الرسول ﷺ. فهو لا يجاوز أن يكون تغير لون أو نتوءًا أو احتقانًا أو تحفيرًا فى الحلق، وهذا هو أحد رأيين ذهب إليهما القسطلانى - وهو الراجح - فى تفسير قول أنس بن مالك، وقد أورده صاحب «عون المعبود» فى كتاب «الديات». وهذا شبيه بما نال رسول الله ﷺ يوم أحد إذ شُجّ وكسرت رُباعيته. بل إن هذا هو تمام آية النبوة أن يَطعَم السُّم، فلا يصيبه منه، ما يصيب غيره.

نعم، هكذا يجب أن تكون المسألة مبتوتة، فعندما «يأتى متضادان فى المعنى ظاهرًا، يُوفق بينهما بوجه صحيح، فإذا استحال الجمع بينهما، فإن علمنا أحدهما ناسخًا قدمناه، وإلا عملنا بالراجح منهما. وأوجه الترجيح تنقسم إلى سبعة أقسام: . . . القسم السابع: الترجيح بأمر خارجى، كتقديم ما وافقه ظاهر القرآن. .»[١٤٥] اهـ كلام السيوطى بتصرف.

فالأحاديث التى تروى واقعة السُّمّ فى إطار المعجزة هى الأرجح، لموافقتها آية العصمة. إذن، هذا ليس بدعًا من القول، ومع ذلك فهناك من سَيَسِمُه بأنه من كلام المبتدعة، الذين يسارعون لادعاء التعارض بين النصوص إذا ما وقعت أبصارهم على ذريعة شكلية واهية دون تدبر أو تروٍّ.

وحتى لا يسترسل الطاعنون فى حجية التعارض، نستدرك عليهم بـ: أن ترجيح الفِرَق الأول من الأحاديث، إنما هو مدعوم بمرجحات أخرى.

(*) لَهَوات: جمع لهاة، وهى اللحمة المشرفة على أقصى الحلق، تبين عند انفراج الفم.

٤ ـ وكى لا ننجرف وراء تعقب كل رواية بالنقد سنكتفى بما ورد فى الصحيحين، خاصة، وأن ما ورد فى غيرهما لا يسلم من علة. وعلى فرض صحته، «فإن الصحيح أقسام متفاوتة بحسب تمكنه من شروط الصحة وعدمه، أعلاها: ما اتفق عليه البخارى ومسلم (أى اجتمعت فيه الشروط التى اشترطها البخارى ومسلم فى صحة الحديث الذى خرجاه ثم استوعباه فى صحيحيهما)، ثم ما انفرد به البخارى. . ، ثم ما انفرد به مسلم، ثم صحيح على شرطهما ولم يخرجه واحد منهما، ثم صحيح على شرط البخارى، ثم صحيح على شرط مسلم، ثم صحيح عند غيرهما»[١٥٦]. اهـ كلام السيوطى.

ولكن ماذا لو كان الحديثان المتعارضان واردين فى صحيح البخارى؟

يجيب عن هذا ما ذكره الحافظ السخاوى فى كتابه (فتح المغيث) ـ عند كلامه عن حُكم الصحيحين ـ: «ويُستثنى من القطع [أى الحديث المقطوع بصحته]، أيضًا، ما وقع التجاذب بين مدلوليه، حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر. . .»[١٥٧] اهـ. وفى شرح النخبة مثله.

وفى موضع آخر: «. . . وأحسن من هذا، قول الثورى: مراد السلفى: (إن معظم الكتب الثلاثة يحتج به)، أى صالح لأن يُحتج به، لئلا يرد على إطلاق عبارته المنسوخ، والمرجوح عند المعارضة»[١٥٨]. اهـ. والكتب الثلاثة هى الصحيحان وسنن أبى داود.

ولو تأملنا جيدًا، سنجد أن ما ورد فى صحيح البخارى فى قصة الشاة المسمومة، ليس بمرتبة واحدة. فالروايتان اللتان أوردهما البخارى عن أبى هريرة وأنس بن مالك ـ رضى الله عنهما ـ مُسندتان [أى موصولتان من أول السند، وهو البخارى، وحتى منتهاه، وهو قول الرسول ﷺ]، بينما الرواية عن عائشة رضى الله عنها، والتى تروى وفاة الرسول ﷺ مُتأثرًا بالسُّم، وردت بسندٍ مُعلق(*). حيث رواه هكذا: وقال يونس. . .

(*) «يوصف السند بالمعلق، بسبب اتصاله بالجهة العليا فقط، وانقطاعه من الجهة الدنيا (وهى هنا البخارى) فصار كالشىء المعلق بالسقف»[١٥٩].

وفى هذا قال الحافظ السخاوى: «. . . وبما تقدم تأيد قولُ البخارى ما أدخلت فى كتابى إلا ما صحَّ، على مقصوده به، وهو الأحاديث الصحيحة المسندة، دون التعليق والآثار الموقوفة على الصحابة فمن بعدهم، والأحاديث المترجم بها، وظهر افتراق ما لم يكن بطريق القصد فى الحكم عن غيره، واستثناؤه من إفادة العلم. . . »[١٦٠].

«فما كان منه [أى من المعلق] بصيغة الجزم كقال، وفعل، وأمر، ورَوَى، وذكر فلان، فهو حكَم بصحته عن المضاف إليه؛ لأنه لا يستجيز أن يجزم بذلك عنه إلا وقد صح عنده عنه، لكن لا يُحكم بصحة الحديث مطلقًا، بل يتوقف على النظر فيمن أبرز من رجاله، وذلك أقسام:

أحدها: ما يلتحق بشرطه، والسبب فى عدم اتصاله، إما الاستغناء بغيره عنه مع إفادة الإشارة إليه وعدم إهماله، بإيراده معلقًا، اختصارًا، وإما كونه لم يسمعه من شيخه، أو سمعه مذاكرة، أو شك فى سماعه، فما رأى أن يسوقهم ساق الأصول. . ثم قلنا فى هذا التقسيم: ما يلتحق بشرطه، ولم نقل إنه على شرطه؛ لأنه وإن صح فليس من نمط الصحيح المسند فيه، نبه عليه ابن كثير.

وثانيها: صحيح لا يلتحق بشرطه.

وثالثها: حسن صالح للحجة، ورابعها ضعيف لانقطاع يسير فى إسناده. اهـ السيوطى بتصرف[١٦١](*).

وفى القسم الثالث من المرجحات عند التعارض، ذكر السيوطى: الترجيح بكيفية الرواية، وذلك بوجوه: . . .أن تكون ألفاظه دالة على الاتصال، كحدثنا

(*) وقد وافقه الحافظ السخاوى، وبعد أن ذكر الأقسام الأربعة للتعليق بصيغة الجزم فى صحيح البخارى قال: «وحينئذ فإطلاق الحكم بصحتها (أى الأحاديث المعلقة) ممن يفعله من الفقهاء ليس بجيد» وفى موضع آخر: «ولكن إيراد صاحب الصحيح للمعلق الضعيف يشعر بصحة الأصل له»[١٦٢]. وقال الحافظ العراقى فى (نكت العراقى على ابن الصلاح): ولا يلزم من كون الشىء له أصل صحيح أن يكون هو صحيحًا»[١٦٣]. بينما ذهب ابن كثير إلى «أنه لا يوجد فى الصحيحين ضعيف على الإطلاق، وأن الاختلاف فى درجة الصحة»[١٦٤]. اهـ. بتصرف، وأيًا ما كان خلافهم، فهو يصب فى اتجاه ما استنتجه البحث.

وسمعت . . . »[١٦٥]. وبذلك فإن روايتى أبى هريرة وأنس بن مالك أقوى وأرجح من رواية عائشة رضى الله عنهم أجمعين.

وأما ما علق به ابن حجر على حديث عائشة بأن كلاً من البزار والحاكم والإسماعيلى قد وصله من طريق (عنبسة بن خالد) عن (يونس) بهذا الإسناد، وأن البزار قد قال فيه: تفرد به (عَنبسة) عن (يونس)، فيكفينا فى ذلك أنه لم يصححه، والأدهى من ذلك أن عنبسة بن خالد مجروح جرحًا مفصلاً. وإليك ما أورده الحافظ المزى فيه وهو عنبسة بن خالد بن أبى النجاد القرشى الأموى، مولى بنى أمية - من تعديل وتجريح -:

«قال أبو عبيد الآجرى: سألت أبا داود عن عنبسة صاحب يونس، قال: عنبسة أحب إلينا من الليث بن سعد، سمعت أحمد بن صالح، يقول: عنبسة، صدوق.

وذكره ابن حبان فى «الثقات» وروى له البخارى مقرونًا بغيره، وأبو داود.

وقال عبد الرحمن بن أبى حاتم: سألت أبى عن عنبسة بن خالد، فقال: كان على خراج مصر، وكان يعلق النساء بالثدى. وقال أبو عوانة الإسفرايينى عن يعقوب بن سفيان: سمعت ابن أبى بكير يقول: إنما يحدث عن عنبسة مجنون أحمق»[١٦٦].

«قال ابن القطان: كفى بهذا فى تجريحه، أورده الذهبى فى الميزان فى التعليق على قول أبى حاتم (٣/ الترجمة ٦٤٩٩).

وقال ابن حجر فى (التهذيب): قال أحمد بن حنبل: ما لنا ولعنبسة، أى شىء خرج علينا من عنبسة. (٨/ ١٥٤).

وقال ابن حجر فى «التقريب»: (صدوق). قال بشار: (بل ضعيف وقد ثبت تعديه على حرمات الله، وثبت فى رواية العدل أبى حاتم أنه كان يعلق النساء من أثدائهن، فكيف يفعل ذلك ولا ينتهك محارم الله؟!) وتأمل بعد ذلك قول ابن بُكير: (وإنما احتمله الناس بسبب روايته لنسخة يونس، وبعض المحدثين يتساهل فى بعض الأحيان من أجل الوصول إلى بعض النسخ)»[١٦٧]. اهـ. والجرح المفصل مقدم على التعديل، وإن قل عدد المجرحين ولا ينتقص من ذلك القول

بـ: «ان روى له البخارى أربعة أحاديث مقرونة بأحاديث خرجها لعبد الله بن وهب (وهو من أقرانه) عن يونس». . كما ذكر ابن حجر.

والعجيب أن يقول ابن حجر عنه فى (هدى السارى): «عنبسة بن خالد، وقع فيه يحيى بن بكير بلا حجة»[١٦٨]. ولم يذكر شيئًا عن جرح أبى حاتم المفصل، على الرغم من أنه، والبخارى من نفس الطبقة، أى أنه ليس متأخرًا عنه فى العصر، حتى يُهمل جرحه. وكلاهما رحل إلى مصر فى طلب الحديث. وابن حجر - نفسه - قد ذكر فى مقدمة فتح البارى: «. . وحينئذ إذا وجدنا لغيره [أى صاحب الصحيح] فى أحد منهم [أى ممن روى عنهم] طعنًا. . فلا يقبل إلا مبيّن السبب مُفسرًا يقدح فى عدالة هذا الراوى. . فلا يقبل الطعن فى أحد منهم إلا بقادح واضح». «وقال أبو الفتح القشيرى (وهكذا نعتقد وبه نقول، ولا نخرج عنه إلا بحجة ظاهرة وبيان شاف) فى متابعته لمقولة أبى الحسن المقدسى فى الرجل الذى يُخرج عنه فى الصحيح: (هذا جاز القنطرة)»[١٦٩]. وعلى أى؛ فإن البخارى لم يحتج به منفردًا، مما لا ينأى به عن طائلة الجرح والقدح، حتى وإن اختلف فى درجة ضعفه ومرتبة جرحه[*]. وطالما أن عنبسة قد تفرد بها عن يونس، فلا اعتداد بوصل البزار والإسماعيلى. فالرواية إذن، غير مسندة، وهى على أحسن الأحوال مرجوحة عند التعارض.

• **الخلاصة:**

وبعد ذلك، فما من شك فى أن رواية أبى هريرة، التى أوردها البخارى بسندين متصلين، ورواية أنس بن مالك، التى اتفق عليها الشيخان، هما الروايتان الراجحتان، المتفقتان مع آية العصمة؛ لأنهما قد اشتملتا على تفصيل الواقعة فى إطار التحدى بالنبوة فى مواجهة طعن اليهود فيها.

(*) «فالمقصود بالمتابعات والشواهد التقوية. . وهذا هو السبب فى أن البخارى ومسلمًا يخرجان أحاديث بعض الضعفاء فى المتابعات والشواهد؛ وذلك لأن الاعتماد ليس عليها، وإنما هو على الأصل الصحيح الذى أُريد إردافه بالمتابعة أو الشاهد لكن المحدثين لم يفرطوا فى هذا التساهل. . بل اشترطوا فيه ألا يكون قد اشتد ضعفه. .» انظر منهج النقد فى علوم الحديث لنور الدين عتر ص٤٢٠، ٤٢١.

ـ إذن فرسول الله ﷺ لم ينله ضرر من هذا السُّم، سواءٌ أكان ضررًا يُحتجم منه، أو ضررًا يؤدى إلى انقطاع أبْهَره (والأبْهَر: هو عرق الرقبة).

• هل حديث (والأحرى، رواية) سِحر الرسول ﷺ من مُشكِل الحديث أم مُحكمِه(*)؟

إن الخلاصة التى نخرج بها من كل ما سبق، هى: أن تمكن السحر من التأثير على الرسول ﷺ بواسطة الشياطين مُمتنع بنص القرآن الكريم فى موضعين، هما:

الأول: نص العصمة: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]. . . على التفصيل السابق، بأن العصمة تشمل الإنس والجن على السواء.

الثانى: دعوة سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَّ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥]. . على النحو الذى فصّل ـ أيضًا ـ فى موضعه.

ومن هنا، فقد بات جليًا، أن رواية سحر الرسول ﷺ تدخل فى نطاق مُشكِل الحديث (مختلف الحديث)؛ حيث إنها تتعارض مع نص قطعى متواتر لا يتطرق إليه شك، ألا وهو نص القرآن الكريم، وأى تأويل للجمع بينهما، لا يثبت أمام نفحة من النقد، لا أمام ريح.

والقرآن الكريم، بلا ريب، يَرْجُح أى دليل نقلى آخر، يُعارضه، بل ويَجُبُّه، فلا وجه للمقابلة أو المقارنة. إذن، فلا مفر من ردّ رواية السحر. فهل هذا بدعٌ من القول؟.

لا بد أولاً من توضيح أنها خبر آحاد (أو بالأحرى، خبر واحد)؛ ذلك لأن من تفرد بروايته عن الرسول ﷺ عائشة رضى الله عنها، ثم تفرد بها عن عائشة عروة ابن الزبير، ثم عن عروة، هشام. وعلى الرغم من تعدد من رووه عن هشام، فإن هذا لا ينفى كونه خبر آحاد فى مبدئه، وطرأ التعدد عليه ـ وهو دون ما يمكن

(*) «مختلف (مُشكل) الحديث: هو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنًى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعى آخر. وأما المُحكم: فهو الخبر الذى لا مُعارض له بوجه من الوجوه»(١٧٠).

وصفه بالشهرة ـ فى أثناء السند. وأما رواية زيد بن أرقم رضى الله عنه وقد فصل فيها القول، فهى مُرسلة ضعيفة، وإنما تقوّت برواية عائشة، وبالتالى فهى لا تخرجها عن كونها خبر واحد؛ ذلك لأنها لم تصحّ إلا عن عائشة رضى الله عنها.

• ماذا عن رد خبر الآحاد:

والأسلم ألا نتشتت بين أقوال العلماء واختلافهم حول ما إذا كان خبر الآحاد يفيد الظن أم العلم القطعى؛ لأن الأولى أن ينصرف اهتمامنا إلى مسلك الصحابة رضوان الله عليهم فى ذلك، والأئمة من بعدهم.

ففى تتبعه لقوانين الرواية فى عهد الصحابة، ذكر نور الدين عتر، ثلاث قواعد:

«**ثانيهما:** التثبت فى الرواية عند أخذها وعند أدائها: قال الإمام الذهبى فى ترجمة أبى بكر الصديق رضى الله عنه: [و كان أول من احتاط فى قبول الأخبار، فروى ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن الجَدّة جاءت إلى أبى بكر تلتمس أن تُورث، فقال: (ما أجد لك فى كتاب الله شيئًا، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئًا)، ثم سأل الناس، فقام المغيرة، فقال: (حضرت رسول الله ﷺ، يعطيها السُّدُس)، فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة، بمثل ذلك، فأنفذه لها أبو بكر رضى الله عنه].

وقال (أى الذهبى) فى ترجمة عمر بن الخطاب: [وهو الذى سن للمحدثين التثبت فى النقل وربما كان يتوقف فى خبر الواحد إذا ارتاب، فروى الجُرَيرى ـ يعنى سعيد بن إياس ـ عن أبى نضرة، عن أبى سعيد، أن أبا موسى سلم على عُمر من وراء الباب ثلاث مرات، فلم يؤذن له، فرجع، فأرسل عمر فى أثره، فقال: لِمَ رجعت؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**إذا سلم أحدكم ثلاثًا فلمْ يُجَبْ، فلَيرجع**)، قال: لتأتينى على ذلك ببينة أو لأفعلن بك، فجاءنا أبو موسى منتقعًا لونه، ونحن جلوس، فقلنا: ما شأنك؟ فأخبرنا، وقال: فهل سمع أحد منكم؟ فقلنا: نعم، كلنا سمعه، فأرسلوا معه رجلاً منهم، حتى أتى عمر، فأخبره].

ثالثهما: نقد الروايات، وذلك بعرضها على نصوص وقواعد الدين، فإن وجد مخالفًا لشيء منها ردوه وتركوا العمل به. هذا الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فيما أخرج مسلم عنه: يسمع حديث فاطمة بنت قيس، أن زوجها طلقها ثلاثًا، فلم يجعل رسول الله ﷺ لها سُكنى ولا نفقة، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السُّكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ [الطلاق:١].

وتلكم عائشة رضى الله عنها، فيما أخرجه الشيخان، سمعت حديث عمر وابنه عبد الله: أن رسول الله ﷺ، قال: (**إن الميت ليُعذب ببكاء أهله عليه**). فقالت: رحم الله عمر والله ما حَدث رسول الله ﷺ: أن الله يعذب المؤمنين ببكاء أحد، ولكن الله يزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الإسراء:١٥]. زاد مسلم (إنكم لتحدثونى غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطئ).

وجدير بالتنبيه أنهم إنما كانوا يفعلون ذلك للاحتياط فى ضبط الحديث، لا لتهمة أو لسوء ظن، فهذا عمر رضى الله عنه يقول: (إنى لم أتهمك ولكن أحببت أن أتثبت)[١٧١]. وفى ردّه على منكرى حُجيَّة خبر الآحاد، ذكر سيف الدين الآمدى فى (الإحكام فى أصول الأحكام): «إن عَمَل بعض الصحابة، بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد، مع سكوت الباقين عن النكير، دليل الإجماع على ذلك. وما ردوه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك، من وجود مُعارض، أو فوات شرط، لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها، مع كونهم متفقين على العمل بها. ولهذا، أجمعنا، على أن ظواهر الكتاب والسُّنَّة حُجة، وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها»[١٧٢].

«والإمام مالك رضى الله عنه اشترط فى الأخذ بخبر الآحاد، ألا يخالف ما عليه أهل المدينة؛ لأنه يرى أن ما عليه أهل المدينة، هو رواية استفاضت واشتهرت. فإذا خالفها خبر آحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه. فهو

تقديم مشهور مستفيض متواتر على خبر آحاد، فى نظر مالك رضى الله عنه، وليس ردًا مجردًا لخبر الآحاد»[173].

«وفى المُوطَّأ سبعون حديثًا، ترك مالك رضى الله عنه العمل بها، منها أحاديث فى الصحيحين»[174]. والموطأ هو كتاب الإمام مالك.

• وبعد كل هذا هل يُفسق أو يكفر من يَرُدّ خبر الآحاد؟

يقول نور الدين عتر فى ذلك: «. . . ولكن هذا لا يعنى أن يحلّ للمسلم إنكاره وجحوده، بل يصير بذلك عاصيًا مخالفًا، إلا إذا وقع الإنكار لمستند شرعى مقبول، كما وقع من عمر رضى الله عنه حيث ردّ حديث فاطمة بنت قيس. . .»[174].

وقال الإمام ابن تيمية فى (المسودة): «إن من ردّ الخبر الصحيح كما كانت الصحابة ترده، لا لاعتقاد غلط الغافل، أو كذبه، ولكن لاعتقاد الرادّ أن الدليل قد دلّ على أن الرسول لا يقول هذا، فإن هذا لا يكفر ولا يفسق، وإن لم يكن اعتقاده مُطابقًا. فقد ردّ غير واحد من الصحابة، غير واحدٍ من أخبار الآحاد التى هى صحيحة عند أهل الحديث»[175].

إذن فالقول بردّ رواية سحر الرسول ﷺ، لا لإنكار حُجية خبر الآحاد فى ذاته، ولكن لمستند شرعى، ألا وهو التعارض مع النصّ القرآنى، ليس بدْعة مُستحدثة. ولأجل هذا ولكل ما سبق هى مردودة.

والله أعلى وأعلم. .

• تساؤلات:

ورُبّ قائل يقول: إن الرواية على كونها خبر آحاد، إلا أنه بانضمام رواية زيد ابن أرقم ـ على ضعفها الذاتى ـ إلى ما رواه البخارى عن الزهرى فى صحيحه: «قال ابن وهب: أخبرنى يونس عن ابن شهاب الزهرى، سُئل: أعلى من سحر من أهل العهد قتل؟ قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ، صُنع له ذلك، فلم يقتل من

صنعه وكان من أهل الكتاب[176]، علاوة على إجماع العُلماء على قبولها، يحدث لها بمجموع ذلك قوة عند الترجيح.

والردّ على ذلك: أن هذا يصحّ إذا كانت ستقف فى مواجهة حديث آخر يُفتش فى سنده ومتنه ويبحث له عن مُعضدات، وليس فى مواجهة نص قرآنى.

وأما إجماع العلماء فسيأتى الردّ عليه لاحقًا..

ثم ماذا سيقول المقرون بسحر الرسول ﷺ فيما رواه البخارى فى صحيحه: حدثنا على، حدثنا مروان. أخبرنا هاشم أخبرنا عامر بن سعد عن أبيه رضى الله عنه، قال: قال النبى ﷺ: **«من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر، ذلك اليوم إلى الليل»** وقال غيره سبع تمرات[177].

فمعلوم من الأحاديث الصحيحة أن الرسول ﷺ كان مواظبًا على أكل التمر، بل قد تَمُر أيام وليس فى بيته إلا الأسْوَدين (التمر والماء)، فكيف أضره السحر والسّم؟! ثم ما علاقة الأرواح الخبيثة (الشياطين) بالتمر، حتى يستخدم فى الوقاية منها ـ سواءً أكان عجوة المدينة أو غيرها ـ لكن علاقة تمر العجوة بالسحر (الذى هو تخيل وإيهام) بينة؛ ذلك لأن تأثير السحر يعتمد على قابلية المسحور للانخداع، بينما التمر يعمل على تنشيط القوى الذهنية والجسمانية، مما يعين على التفطُّن لحيل الساحر، وهذا يتطلب المواظبة على تناوله.

وأما الضرر الذى ذكر فى الحديث فى قوله **(لم يضره)**، فليس هناك ما يحصر الضرر فى الجسد وحده: فالضُّر يكون فى الأهل والمال. ووجه ذلك أن السحرة إنما يقصدون من وراء سحرهم استرهاب الناس وخداعهم، وابتزازهم فى أموالهم وأعراضهم، ويكفينا فى ذلك ما قاله سحرة فرعون له ﴿**وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ**﴾ [طه:٧٣] بما يدل على أنه كان يستخدمهم فى إذلال وقهر رعيته. وهذا مما لا يحتاج لبَرْهَنَة.

* * *

هل يَشذ البحث عن إجماع الأمة التى لا تجتمع على ضلالة؟!

يقول القرطبى فى رده على من ذهب إلى أن السحر تخييل وإيهام، استناداً إلى قصة موسى عليه السلام: «وهذا لا حُجّة فيه؛ لأننا لا ننكر أن يكون التخييل وغيره من جملة السحر. ولكن، ثبت وراء ذلك أمور جوّزها العقل (!!) وورد بها السَّمع (. . .)، فهو مقطوع به بإخبار الله تعالى ورسوله على وجوده ووقوعه (. . .). وعلى هذا أهل الحَلّ والعَقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بُحثالة المعتزلة ومُخالفتهم أهل الحق ، ولقد شاع السحر وذاع فى سابق الزمان، وتكلم الناس فيه، ولم يُبدِ الصحابة ولا أحد من التابعين إنكاراً لأصله»[١٨٨]. اهـ بتصرف.

والردُّ على هذه المقولة، يأتى على النحو التالى:

أولاً: إن استشهاد القرطبى بالعقل للتدليل على خارقية السحر، يدفع إلى التساؤل عن مقصوده من العقل. أهُوَ العقل الذى يبحث فى الأسباب والنتائج ويستدل بالمشهد على الغيب، أم الخيال (الذى هو إحدى قوى العقل، التى يتخيل بها الأشياء). فإن كان مقصوده هو الأول فمُحال، فلا مشهد تطمئن له الحواس ليستدل به على ما لا يدرك حسيًا؛ لأن الخفاء هو لازم السحر. وأما إن كان مقصوده الثانى، فلا يُعوّل عليه، فكم من ممكن فى الخيال هو مُحالٌ فى الواقع.

ثانيًا: قوله: (ورد بها السَّمع، وتكلم الناس فيه). فقد سبق التعرض لهذه النقطة. ولمزيد من الإيضاح، لا بأس من التوقف عندها، ثانية.

فقد سبق إثبات أن السحر أصله الخفاء. فكيد الساحر وحيله، كلها تُحاك بالخفاء، فلا يُطلِعُ عليها أحدًا من الناس، إلا من شركائه. وحتى ما رآه ابن خلدون وسطره فى مقدمته (وهو ما تقدم فى مبحث النفث فى العقد) لم يكن هو التصرف الحقيقى للساحر فى الأشياء، إنما هى أفعال يُمارسها السَّحرة لإيهام الناس

بأنهم يستعينون بالجن ويسخرونهم لأغراضهم، وقد سبق - أيضًا ردُّ هذه الفريَّة - فمتى سلمت بأنهم يستعينون بالجن انشغلت حواسك وقُواك عن تصرفهم الحقيقى فى الأشياء. فما حدث لابن خلدون هو بعينه ما حدث لموسى عليه السلام والعامة يوم الزينة. ولعلَّ الجهل بحيَل السيمياء وأسرار الكيمياء، واقتصار معرفتها والانشغال بها على آحاد من الناس، كان أهم معونة للسَّحَرة على استرهاب الناس وخداعهم، فالإنسان يَرْهب ما يجهل. وحِذْق السَّحرة فى استخدام هذا العلم، كان سببًا فى إلصاق تهمة السحر بكل من اشتغل به.

فكيف لنا بعد كل هذا أن نستحضر العامَّة كشهود فى أمر كهذا؟! وقد جازت حيل السحرة على نبى الله موسى عليه السلام، لولا أن رأى برهان ربه. فمن بعد الأنبياء، يُؤخذ بكلامه؟!

وأما إخبار الله تعالى ورسوله، فقد سبق الرد عليه باستفاضة على امتداد البحث، بما يغنى عن المعاودة.

ثالثًا: الإجماع. والحق، أن ما من كلمة ظلمت من قِبل العلماء، فزُجَّ بها فى غير موطنها، ككلمة الإجماع، وما من قضية اختُلف فيها كقضية الإجماع. فكثيرة هى تلك المواطن التى افتقر فيها الإجماع إلى إجماع. فهى مفهوم هُلامِىٌّ. وهاكَ الردُّ على تلك النقطة ممّا خطه علماء الأصول بأيديهم.

قال ابن حزم الأندلسى فى كتابه (الإحكَام فى أصول الأحكام) عند حديثه عن الإجماع: «(...) ثم حدث بعد القرن الرابع طائفة قلت مبالاتها بما تطلق به ألسنتها فى دين الله تعالى، ولم تفكر فيما تخبر به عن الله عز وجل، ولا عن رسوله ﷺ ولا عن جميع المسلمين (...) فصاروا إذا أعوزهم شَغَبٌ ينصرون به فاحش خطئهم فى خلافهم نص القرآن، ونص حكم رسول الله ﷺ (...) فقالوا: هذا إجماع، فإذا قيل لهم: كيف تقدمون على إضافة الإجماع إلى من لم يرو عنهم فى ذلك كله؟ (...) قال أكابرهم: كل ما انتشر فى العلماء واشتهر مما قالته طائفة منهم، ولم يأت على سائر خلاف له، هو إجماع منهم؛ لأنهم أهل الفضل (...) فمن المحال أن يسمعوا ما ينكرونه ولا ينكرونه، فصح أنهم راضون به. (...) فنقول: أول ما نسألكم عنه أن نقول لكم: هذا الذى لا

تعلمون فيه خلافًا، أيمكن أن يكون فيه خلاف من صاحب أو تابع أو عالم بعدهم لم يبلغكم أم لا يمكن ذلك البتة؟ فإن قالوا عند ذلك: إن قال هذا الذي القول عالم كان ذلك إجماعًا وإن قاله غير عالم لم يكن ذلك إجماعًا. قلنا لهم: قد نزلتم درجة وسؤالنا باق لذلك العالِم بحسبه، كما أوردناه سواء بسواء (. . .) فإن قالوا: بل يمكن أن يكون فى ذلك خلاف لم يبلغ ذلك العالم، قلنا: فقد أقررتم الكذب، إذ قطعتم بأنه إجماع وجوزتم مع ذلك أن يكون الخلاف فيه موجودًا. فإن قالوا: بل لا يمكن أن يكون فى ذلك خلاف، قلنا: ومن أين لكم بأن ذلك العالِم أحاط بجميع أقوال أهل الإسلام؟ ونحن نبدأ لكم بالصحابة رضى الله عنهم، فنقول: بالضرورة: ندرى يقينًا لا مِرْيَة فيه بأنهم كانوا عشرات ألوف (. . .)، ولقد تقصينا من رُوى عنه فتيا فى مسألة واحدة فأكثر، فلم نجدهم، إلا مائة وثلاثة وخمسين، بين رجل وامرأة فقط (. . .) وليس منهم مكثرون إلا سبعة فقط(. . .) والمتوسطون فهم ثلاثة عشر فقط، يمكن أن يوجد فى فتيا كل واحد منهم جزء صغير. فهؤلاء عشرون فقط، والباقون مُقلون جدًا، فيهم من لم يُرو عنه إلا فتيا فى مسألة واحدة فقط، ومنهم فى مسألتين، وأكثر من ذلك يجتمع من فتيا جميعهم جزء واحد، أفترى سائرهم لم يُفتِ ولا مسألة؟ (. . .) فقالوا: إنما نقول ذلك، إذا انتشر القول فى الناس فلم يُحفظَ عن أحدٍ من العلماء إنكار ذلك، فحينئذٍ نقول: إنه إجماع (. . .) فمن هذا نسألكم ـ والكَلام لأبى محمد ـ من أين علمتّم بانتشار هذا القول؟ ومن أين قطعتم بأنه لم يبقَ صاحبٌ (. . .) ولا يفتى فى شرق الأرض ولا غربها عالم إلا وقد بلغه ذلك القول؟ (. . .) فحتى لو صحّ لكم أنهم كلهم علموها، فمن أين قطعتم بأنهم لم ينكروها! وأنهم رضوها؟»(١٧٩) اهـ كلام أبو محمد بن حزم الظاهرى بتصرف.

وإن كان هناك مُعارضة لابن حزم من بعض العلماء وهى أن العبرة بأهل الحل والعقد من كل عصر ومن عصر الصحابة أيضًا، وهم أهل الفتيا الذين أشار إليهم. إلا أن الغزالى قد وافقه فى المستصفى. حيث قال: «إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع ولا يُنسب إلى ساكت قول. وقال قوم: إذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع. وشرط قوم انقراض العصر على السكوت. وقال قوم: هو حجة وليس بإجماع. وقال قوم:

ليس بحجة ولا بإجماع، ولكنه دليل تجويز الاجتهاد فى المسألة. والمختار أنه ليس بإجماع ولا بحجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد فى المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا. والدليل عليه أن فتواه (أى الصحابى) إنما تعلم بقوله الصريح الذى لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب (. . .) فإن قيل لو كان فيه خلاف لظهر. قلنا: ولو كان فيه وفاق لظهر، فإن تصوّرً عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله فى ظهور الخلاف»[١٨٠].

وذهب الآمدى فى أصول الأحكام: «اختلفوا فى انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد. وذهب محمد بن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه إلى انعقاده. وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يُعتد بالإجماع دونه، وإلا كان مُعتدًا به (. . .) ومنهم من قال: الأكثر يكون حُجة وليس بإجماع (. . .).

والمختار مذهب الأكثرين(*). ويدل عليه أمران (. . .)، الثانى: أنه قد جرى مثل ذلك فى زمن الصحابة ، ولم ينُكر أحدٌ منهم على خلاف الواحد، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر، ولو كان إجماع الأكثر حُجة مُلزمة للغير بالأخذ به، لما كان كذلك. فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعى الزكاة مع خلاف أبى بكر لهم، وكذلك خلاف أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس فى مسألة العول وتحليل المتعة وأنه لا ربا إلا فى النسيئة (. . .) ولو كان إجماع الأكثر حُجة، لبادروا بالإنكار والتخطئة، وما وجد منهم من الإنكار فى هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة، بل إنكار مناظرة فى المأخذ، كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعضهم. ولذلك بقى الخلاف الذى ذهب إليه الأقلون جائزًا إلى وقتنا هذا. وربما كان ما ذهب إليه الأقل هو المعوَّل عليه الآن، كقتال مانعى الزكاة»[١٨١]. اهـ بتصرف.

ومع ذلك فإن ما صح عن بعض الصحابة والتابعين، باعتبار أهل الحلّ والعقد

(*) أى القائلين بعدم انعقاد الإجماع مع مخالفة القلة.

منهم، وهو قليل قليل فى هذا الشأن، ليس فيه توضيح لِمَاهية السحر. كالذى رواه مالك فى (الموطأ) من أن حفصة رضى الله عنها قد سحرتها جاريتها، فأمرت بقتلها ليس فيه توضيح لنوع السحر الذى تعرضت له. وكذلك ما روى عن ابن عباس من أن السحر كان يُعلم بمصر، بقرية الفرما، ليس فيه شىء عن كيفيته.

واختلاف العلماء فى عقوبة الساحر ـ بما لا مجال لتفصيله هنا ـ كان سبب عدم وقوفهم على تعريف يُعوَّل عليه، لتحديد العقوبة المترتبة عليه. وراجع كلام التهاونى فى (الأصل اللغوى للسحر).

ولكن؛ مَنْ يَرجُح مَنْ؛ رأى الكثرة أم رأى القلة؟

وفى هذا ذهب الغزالى إلى: «أن الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مُخالفة الأقل (. . .). والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه. قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. . (. . .) فإذا لم يكن ضابط ولا مرد، فلا خلاص إلا باعتبار قول الجميع»[١٨٢] اهـ بتصرف.

وكما ترى، فإن مُخالفة البحث فيما جاءت به الأكثرية من أهل الحلّ والعقد ـ كما قال القرطبى ـ لم تكن بلا ضابط ولا مردّ، بل كانت مستندة إلى ما أظهره البحث من أدلة شرعية، جُلُّها من القرآن الكريم.

* * *

تساؤل تهكمى..

وكأنى بمطالع هذا البحث، يَهْزأ به، ويتساءل مُتهكمًا: أوَكان لهذا البحث من الفضل ما فاق به العلماء على اختلاف مذاهبهم - باستثناء المنكرين لخارقية السحر والاستعانة بالأرواح الأرضية - حتى أحسن الظنّ بنفسه، بأنه سبق إلى حُجج دامغة وبراهين قاطعة لم يسبقه إليها أحد؟!! أو خرج علينا - بعد هذه القرون الطويلة - بأدلة غابت عن السابقين؟!!

ولنَعُد ثانية للإجابة على هذا التساؤل التهكمى إلى عُلماء الأصول. فقد ذكر الآمدى فى المسألة العشرين فى الإجماع ما نصه:

«إذا استدل أهل العصر فى مسألة بدليل، أو تأولوا تأويلاً، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر؟.

لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصّوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل، أو على صحته أو سكتوا عن الأمرين. فإن كان الأول، لم يَجُز إحداثُه لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه. وإن كان الثانى، جاز إحداثه؛ إذ لا تخطئة فيه. وإن كان الثالث، فقد ذهب الجمهور إلى جوازه، ومنع منه الأقلون. والمختار، جوازه، إلا إذا لزم من ذلك القدحُ فيما أجمع عليه أهل العصر [وقد أوضح البحث هذه المسألة فى الصفحات السابقة لهذه مباشرة] (. . .) ولهذا فإن الناس فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم وتأولاته، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعًا»[١٨٣]. والظاهر هنا، أن الأدلة التى وردت فى البحث سُكت عنها، فهى تندرج تحت الحالة الثالثة.

فالعبرة بالحجة والمُستنَد وليس بكثرة الذاهبين للرأى. وقد خالف ابن تيمية مذاهب أهل السنة، حيث قال بعدم وقوع الطلاق البدعى موافقًا بذلك رأى الشيعة الإمامية. فالحق حق ندور معه حيثما دار، ولا تشغلنا أقدار الرجال عن أقدار الكلام، ولذا فإن البحث يذهب مع الشيعة والمعتزلة فى إنكارهم خارقية السحر وإثباتهم لكونه خدعًا ومخاريق، وفى إنكارهم سحر الرسول ﷺ.

نتائج البحث..

صفوة القول:

إنه حسب ما اجتمع لدينا من أدلة شرعية، وما وفقنا إليه من فهم للنصوص المتعلقة بالسحر، نخلص إلى:

١ ـ أن حقيقة السحر أو ماهيته هى خدع وحيل توهم من لديه استعداد (عارضٍ أو أصيل) بأن الشىء على هيئة ليست هى حقيقته فلا تأثير له فى أعيان الأشياء أو الأشخاص.

٢ ـ على الرغم من أن السحر يقوم على خداع الحواس إلا أنه لا ينفذ إليها. ولا يُحدث تغييرًا فى آلية عملها أو فى إدراكها للماديات، ولا يقذف فى القلوب والأمزجة التقلبات النفسية المختلفة. وغاية ما هُنالك أنه يقوم بتمويه الشىء موضوع السحر، أى بإدخال حيل على موضوع السحر لا بتغيير حقيقته، ولكن بإظهاره على غير حقيقته، مُستثمرًا الحالة المزاجية والنفسية لدى المسحور. أما إن تغلب المسحور عليها، فَطِن لحيلة الساحر وحينها يملك أمر نفسه. إلا أن يكون السحر قد بوشر بعمل مادى كدس السم، مثلاً، وغير ذلك من الحيل المادية الخفية التى لا يفطن المسحور إلى تعرضه لها، فى جسده أو متعلقاته، أو علاقاته بمن حوله. ويستعين الساحر فى ذلك ببعض المحيطين بالمسحور ليطلع على الأسرار، ويلج فى الخصوصيات، فيدبر حِيله، ثم يدعى أن الجن هم الذين أعانوه.

٣ ـ أن ما ذاع بين الناس على أنه استعانة بالجن (الشياطين أو الأرواح الأرضية الخبيثة) غير ممكن التحقق، بنص القرآن، لأحد من بعد سُليمان عليه السلام.. وهذا لا يمنع أن يطلب بعض الدجاجلة معونة الجن على أغراضهم ـ كما يتوهمون ـ وربما يكونون على علم باستحالة هذا، وهذا هو الآكد، ولكنهم يبغون بأفعالهم وتمتماتهم الغامضة إدخال الرهبة على نفوس الناس، بإيهامهم أنهم بذلك تتأتى لهم معونة الجن.

وهذا مدعوم بنص القرآن الكريم، فإن كان هناك عارض أو مُخصص، فلا بد وأن يكون بنص صحيح متواتر قطعى الدلالة، حتى نلتفت إليه.

٤ ـ أن رواية سحر الرسول ﷺ مردودة، ولا سبيل إلى تأولها. فرد رواية آحاد ولو صحيحة السند، أهون من أن يكون الدين كالثوب المثقب المرقع. وكأنه يتكون من حقائق منعزلة لا يفهم أى منها إلا بمعزل عن الباقى، ولو حاولت أن تفهمها فهمًا متكاملاً وكليًا، إذا بك ساقطًا فى هوة سحيقة. فقبولنا لهذه المتناقضات مجتمعة، يجعل الدين عضين(*) يضرب بعضه بعضًا؛ أعنى فهمنا للدين، لا أن الدين ذاته كذلك.

هذا ما أدَّانى إليه اجتهادى، فما فيه من خطأ فهو منى، وما فيه من صواب، فبتوفيق العلى العليم. عسى أن ينفع الله به كل مُطلع عليه فى دينه ودنياه.

ونسأل الله أن يهدينا لأخطائنا، وأن يعيننا على تداركها ما طال بنا الأجل، وإذا ما حان، أن يرزقنا من يستدركها لنا.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

* * *

(*) عِضين: فرقًا متفرقة، مأخوذة من قولك عضيت الشىء إذا فرقته.

• تأصيل الاقتباسات:

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب السين والحاء وما يثلثهما م٣، ص١٣٨.

(٢) أبو الهلال العسكرى، الفروق اللغوية، ص٢١٣.

(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، م١، ص٤٣٥.

(٤) محمد بن على التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، م٢، ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٥، ٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج٩ ص٤١.

(٧) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، م١، ج١، ص٣١.

(٨) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر م١٠، ص٢٢٢، ٢٢٣.

(٩، ١٠، ١١) عبد الله بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٥، ١٤٦.

(١٢، ١٣) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٩، ص٤٢ ـ ٥١.

(١٤) أبو على بن الفضل بن حسين الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، م:١، ص٢٥٨، ٢٥٩.

(١٥) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، م١، ج٢، ص٣٦.

(١٦) جمال الدين القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٣٨، ١٤١، ١٤٢.

(٢٢) ناصر الدين الألبانى، سلسلة الأحاديث الضعيفة، م٢، ص٣١٤.

(٢٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٢.

(٢٤) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(٢٥) محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير، ص١٦٤.

(٢٦) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(٢٧) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٦.

(٢٨، ٢٩، ٣٠) القاسمى، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٦، ٣٦٧.

(٣١) الألبانى، سلسلة الأحاديث الضعيفة، م١، ص٣١٥.

(٣٢) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج١٩، ص٤.

(٣٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٣٦٨.

(٣٤) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٨.

(٣٥) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٣.

(٣٦، ٣٧) رشيد رضا، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

(٣٨) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٨.

(٣٩) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٥٦.

(٤٠) القرطبي، مرجع سابق، م٤، ج٧، ص١٦٥.

(٤١) ابن كثير، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٧.

(٤٢) القاسمي، مرجع سابق، م٥، ص١٦٩.

(٤٣) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص٥١٢، ٥١٣.

(٤٤) القرطبي، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٣، ١٣٤.

(٤٥) الطبرسي، مرجع سابق، م٨، ص٢٨٠.

(٤٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٣٧.

(٤٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، م١، ص٢٧١.

(٤٨) أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، باب الباء، ص٤٣.

(٤٩) جلال الدين السيوطي، هَمْع الهوامع، ج٣، ص٢٦٨.

(٥٠، ٥١) الطبرسي، مرجع سابق، م٨، ص٢٨٠.

(٥٢، ٥٣) القرطبي، مرجع سابق، م١، ج١، ص٣٢، ٣٣.

(٥٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٤.

(٥٥) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، م١، ج٢، ص٢١٣.

(٥٦، ٥٧) القاسمي، مرجع سابق، ج١، ص١٥٦ ـ ١٥٨.

(٥٨) ابن فارس، الصاحبي، ص٤٤ ـ ٤٦.

(٥٩) جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١، ص٢٩٩.

(٦٠، ٦١، ٦٢) السيوطي، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٠ ـ ٣٠٢.

(٦٣) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٧٥.

(٦٤) القرطبي، مرجع سابق، م٤، ج٧، ص١٧٠.

(٦٥) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، م١٣٠، ج٢٢، ص٣٦٢، ٣٦٣.

(٦٦) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب الطيرة، ج٧، ص٢٧.

(٦٧، ٦٨) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، م٢، ص٢٦٦.

(٦٩) ابن عاشور، مرجع سابق، م١٠، ج٢٢، ص٣٦٤.

(٧٠) الطبرسي، مرجع سابق، م٦، ص١٨٢.

(٧١) القاسمي، محاسن التأويل، م٦، ص٤٤٨.

(٧٢) القرطبي، مرجع سابق، م٥، ج١٠، ص١٥.

(٧٣، ٧٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب العين والقاف وما يثلثهما، م٤، ص٨٦ ـ ٨٩.

(٧٥) ابن فارس، مرجع سابق، م٥، ص٤٥٧.

(٧٦) الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ج١، ص٢٨٠.

(٧٧) ابن عاشور، مرجع سابق، تفسير سورة الشعراء، م٩، ج١٩، ص٢٠٧.

(٧٨) الشاطبى، الموافقات فى أصول الشريعة، ج٤، ص٦٠.

(٧٩) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص٩٩.

(٨٠) الطبرى، جامع البيان فى تأويل القرآن، م١٢، ص٧٥٠.

(٨١) ابن حجر، فتح البارى، م١٠، ص٢٢٥.

(٨٢) النسائى، سنن النسائى الكبرى، ج٢، ص٢٩٠.

(٨٣) الحافظ المزى، تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، ج٤، ص٥٨.

(٨٤) ابن عدى، الكامل فى ضعفاء الرجال، من اسمه عباد، م٥، ص٥٠.

(٨٥) نور الدين عتر، منهج النقد، ص٣٩٦.

(٨٦) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.

(٨٧) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٩٨.

(٨٨) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٩٦.

(٨٩) ابن رجب الحنبلى، شرح علل الترمذى، ج١، ص٤١١ ـ ٤١٣.

(٩٠) ابن عدى، الكامل فى ضعفاء الرجال، ج٥، ص٥٥٠، ٥٥١.

(٩١) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.

(٩٢) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٩٣.

(٩٣) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص١١٢.

(٩٤) الحافظ المنذرى، الترغيب والترهيب، ج٤، ص١٦.

(٩٥) أبو محمد عبد الرحمن الرازى، علل ابن أبى حاتم، ج٢، ص٣٨ ـ ٤٢ (حاشية المعلق).

(٩٦) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٦٧، ٣٦٨، ٣٨٦.

(٩٧) الحافظ السخاوى، فتح المغيث، ج١، ص١٧٦.

(٩٨) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٧١، ٣٧٢.

(٩٩) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٥، ٢٧٦.

(١٠٠) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥ ـ ٢٩٠.

(١٠١) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٢، ص١٢١.

(١٠٢) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٧.

(١٠٣) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص١٦٤.

(١٠٤) نور الدين عتر، منهج النقد، ص٣٣١.

(١٠٥) البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب السحر، ح٧، ص٢٨.

(١٠٦) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٧٤.

(١٠٧) ابن كثير، الباعث الحثيث، ص٤٨، ٤٩.

(١٠٨) الحافظ السخاوى، فتح المغيث، ج١، ص٦٩، ٧٠.

(١٠٩) ابن حزم الظاهرى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ج١، ص١٩٢.

(١١٠) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١١) ابن دُريد، الاشتقاق، ص١٧٤.

(١١٢) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١٣) الفيروزآبادى، مرجع سابق، ج١، ص١٦٤١، باب الهاء، فصل العين.

(١١٤) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١٥) أبو شهبة، مرجع سابق، ص٨٣.

(١١٦، ١١٧) أبو شهبة، مرجع سابق، ص١٢٠، ١٢١.

(١١٨) محمد عبده، الأعمال الكاملة، م٥، ص٥٤٣.

(١١٩، ١٢٠، ١٢١) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٥، ٦١٦.

(١٢٢) نور الدين عتر، مرجع سابق، ٣٨٠، ٣٨١.

(١٢٣) الحافظ المزى، مرجع سابق، م٣، ص٣٠٤.

(١٣٤) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص١٢١، ١٢٢.

(١٢٥) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤.

(١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٥، ٢٠٦.

(١٣٠) ابن حجر، هدى السارى: مقدمة فتح البارى، ص٣٨٥.

(١٣١) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص١٠٦.

(١٣٢) الحافظ المزى، مرجع سابق، م٣، ص٣٠٤، هامش المعلق.

(١٣٣) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٦.

(١٣٤) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص٦٣، ٦٤.

(١٣٥) القاسمى، قواعد التحديث، ١٩٨.

(١٣٦) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(١٣٧) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٤٢١.

(١٣٨) ابن القيم الجوزية، الطب النبوى، ص٩٨، ٩٩.

(١٣٩، ١٤٠) محمد سعيد البوطى، فقه السيرة، ص٣٦٤، ٣٦٥.

(١٤١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٢٧.

(١٤٢) ابن القيم الجوزية، مرجع سابق، ص١٠١.

(١٤٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٢٧.

(١٤٤) ابن حجر، مرجع سابق، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٣٥.

(١٤٥) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٣، ٦١٤.

(١٤٦) محمد عبده، مرجع سابق، ج٥، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٥، تفسير سورة الفلق.

(١٤٧) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٥١.

(١٤٨) القرطبى، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٦، ١٣٧.

(١٤٩) الفيروزآبادى، مرجع سابق، باب الراء، فصل الضاد، م١، ٦٠١.

(١٥٠) القرطبى، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٥.

(١٥١) ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب العين، باب العين والذال وما يثلثهما، م٤، ص٢٥٩، ٢٦٠.

(١٥٢) البخارى، مرجع سابق، كتاب الطب، باب السحر، ج٧،ص ٢٨، ٢٩.

(١٥٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، م٥، ص٢٣١، ٢٣٢.

(١٥٤) ابن حجر، مرجع سابق، كتاب المغازى، باب وفاة النبى ﷺ، م٨، ص١٣١.

(١٥٥) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص١١٥ ـ ١١٨.

(١٥٦) السيوطى، مرجع سابق، ج١، ص٦٠.

(١٥٧) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٦.

(١٥٨) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٩٩.

(١٥٩) السيوطى، تدريب الراوى، ص٥٦ (هامش المعلق).

(١٦٠) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(١٦١) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص٥٧.

(١٦٢) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٥، ٦٦.

(١٦٣) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٩٩ (هامش المعلق).

(١٦٤) ابن كثير، الباعث الحثيث، ص٤٩.

(١٦٥) السيوطى، مرجع سابق، ج١، ص١١٧.

(١٦٦) الحافظ المزى، مرجع سابق، من اسمه عنبسة، ج٥، ص ٥٠٠، ٥٠١.

(١٦٧) الحافظ المزى، مرجع سابق، ٥٠٠، ٥٠١ (هامش المعلق).

(١٦٨) ابن حجر، هدى السارى، ص٤٣٣، ٤٦٣.

(١٦٩) ابن حجر، مرجع سابق، ص٣٨٤.

(١٧٠) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٣٧، ٣٤١.

(١٧١) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٥٢ ـ ٥٤.

(١٧٢) سيف الدين الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، ج٢، ص٣٠١.

(١٧٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٠٠، ١٠١.

(١٧٤) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص١٠٥.

(١٧٥) القاسمى، محاسن التأويل، ج٧، ص٥٧٧.

(١٧٦) البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الجزية، باب الموادعة مع أهل الذمة، ج٤، ص٦٨.

(١٧٧) البخارى، كتاب الطب، باب الدواء بالعجوة للسحر، ج٧، ص٣٠، ٣١.

(١٧٨) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٢، ٣٣.

(١٧٩) ابن حزم الظاهرى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ج٤، ص٥٧٨ ـ ٥٨٢.

(١٨٠) أبو حامد الغزالى، المستصفى فى علم الأصول، ص١٥١.

(١٨١) سيف الدين أبى الحسن الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ص١٩٩.

(١٨٢) الغزالى، المستصفى، ص١٤٦، ١٤٧.

(١٨٣) الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ص٢٣١.

***

- **قائمة المراجع:**

١ ـ الإحكام فى أصول الأحكام، أبو محمد على أحمد بن حزم الظاهرى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢ ـ الإحكام فى أصول الأحكام، سيف الدين أبى الحسين الآمدى، مراجعة: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣ ـ الإتقان فى علوم القرآن، جلال الدين السيوطى، مراجعة: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤٢١/ ٢٠٠٠.

٤ ـ الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير، محمد أبو شهبة، مكتبه السنة.

٥ ـ الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، مراجعة: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١١/ ١٩٩١، ط١.

٦ ـ الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣.

٧ ـ أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، القاهرة.

٨ ـ الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة.

٩ ـ تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، جلال الدين السيوطى، تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١ ـ التحرير والتنوير (تفسير)، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

١٢ ـ تفسير القرآن العظيم، عبد الله بن كثير، دار إحياء الكتاب العربى، القاهرة.

١٣ ـ تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، الحافظ/ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزى، تحقيق وتعليق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

١٤ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤١٧ ـ ١٩٩٦م.

١٥ ـ الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا.

١٦ ـ جامع البيان فى تأويل القرآن، ابن جرير الطبرى، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألبانى، دار المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠م.
١٨ ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألبانى، دار المعارف، الرياض، ١٤١٥/ ١٩٩٥م.
١٩ ـ شرح علل الترمذى، عبد الرحمن بن رجب الحنبلى، مراجعة: نور الدين عتر، ١٣٩٨/١٩٧٨م.
٢٠ ـ الصاحبى، أبو الحسين أحمد بن فارس، مراجعة: أحمد حسين سبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧م.
٢١ ـ الطب النبوى، شمس الدين بن القيم الجوزية، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
٢٢ ـ الفروق اللغوية، أبو هلال العسكرى، تحقيق: حسام الدين القدسى.
٢٣ ـ فقه السيرة محمد سعيد رمضان البوطى، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧/١٩٧٧م، ط٦.
٢٤ ـ فتح المغيث فى شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى، تعليق: صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٦م.
٢٥ ـ فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، هدى السارى: مقدمة فتح البارى، ابن حجر العسقلانى، دار الفكر، بيروت.
٢٦ ـ القاموس المحيط، الفيروزآبادى، مراجعة: محمد المرعشلى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.
٢٧ ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، جمال الدين القاسمى، دار الطب العلمية، بيروت.
٢٨ ـ علل الحديث لابن أبى حاتم، أبي محمد عبد الرحمن الرازى بن أبى حاتم، تعليق: نشأت كمال المصرى، دار الفاروق، القاهر، ط١.
٢٩ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، العلامة: محمد بن على التهانوى الحنفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٣٠ ـ الكامل فى ضعفاء الرجال، الإمام: ابى احمد عبد الله بن عدى الجرجانى، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨م.

٣١ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

٣٢ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة بالقاهرة، مطابع الدار الهندسية.

٣٣ ـ مجمع البيان فى تفسير القرآن، أبو على الفضل بن حسين الطبرسى، مراجعة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤ ـ محاسن التأويل، جمال الدين القاسمى، مراجعة: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧م.

٣٥ ـ الموافقات فى أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبى، مراجعة: عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦ ـ المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطى، شرح محمد جاد المولى بك، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ١٩٩٢م.

٣٧ ـ المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٣٨ ـ المستصفى فى علم الأصول، أبو حامد الغزالى، محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.

٣٩ ـ منهج النقد فى علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر (دمشق)، دار الفكر، بيروت.

٤٠ ـ همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١ ـ أسطوانة مدمجة: مكتبة الحديث الشريف، دار العريس. ومن خلالها تم الرجوع إلى:

* لسان العرب لابن منظور.
* الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى.
* سنن النسائى الكبرى والصغرى. وكتب حديث أخرى.

* * *

فهرس الموضوعات

* * *

رقم الإيداع٢٩٧٨/ ٢٠٠٤

الترقيم الدولى 977-09-1063-5 .I.S.B.N

أبو سلـــــــوم المعتـــزلي

حقيقة السحر

هذا الكتاب لا يقدم فى موضوعه "اختراعا" غير مسبوق، فيما كتب عن السحر فى تراثنا القديم والحديث.. ولكنه يقدم انتصارا للعقلانية الإسلامية المؤمنة، ومن أهم ما يميز هذا الكتاب منهاج التناول والرؤية النقدية - المسئولة ... والموضوعية ... والمؤصلة - التى هى السمة المميزة للفكر الذى سطر صفحات هذا الكتاب، وسيدهش القارئ عندما يرى هذا المستوى الناضج فى التعامل مع القضايا المتخصصة فى حقل الاجتهادات الفكرية الإسلامية، وهذه القدرة على التعامل مع الأصول، وهذا الإبحار المتأمل والمتأنى فى محيط النصوص والمأثورات، وفوق هذا... هذه الملكة الفقهية الواعية فى الموازنة بين الاجتهادات ... وفى الترجيح بين الآراء مع جرأة علمية فى نقد الكثير من المأثورات والأفكار.

د. محمد عمارة


6 223002 800841